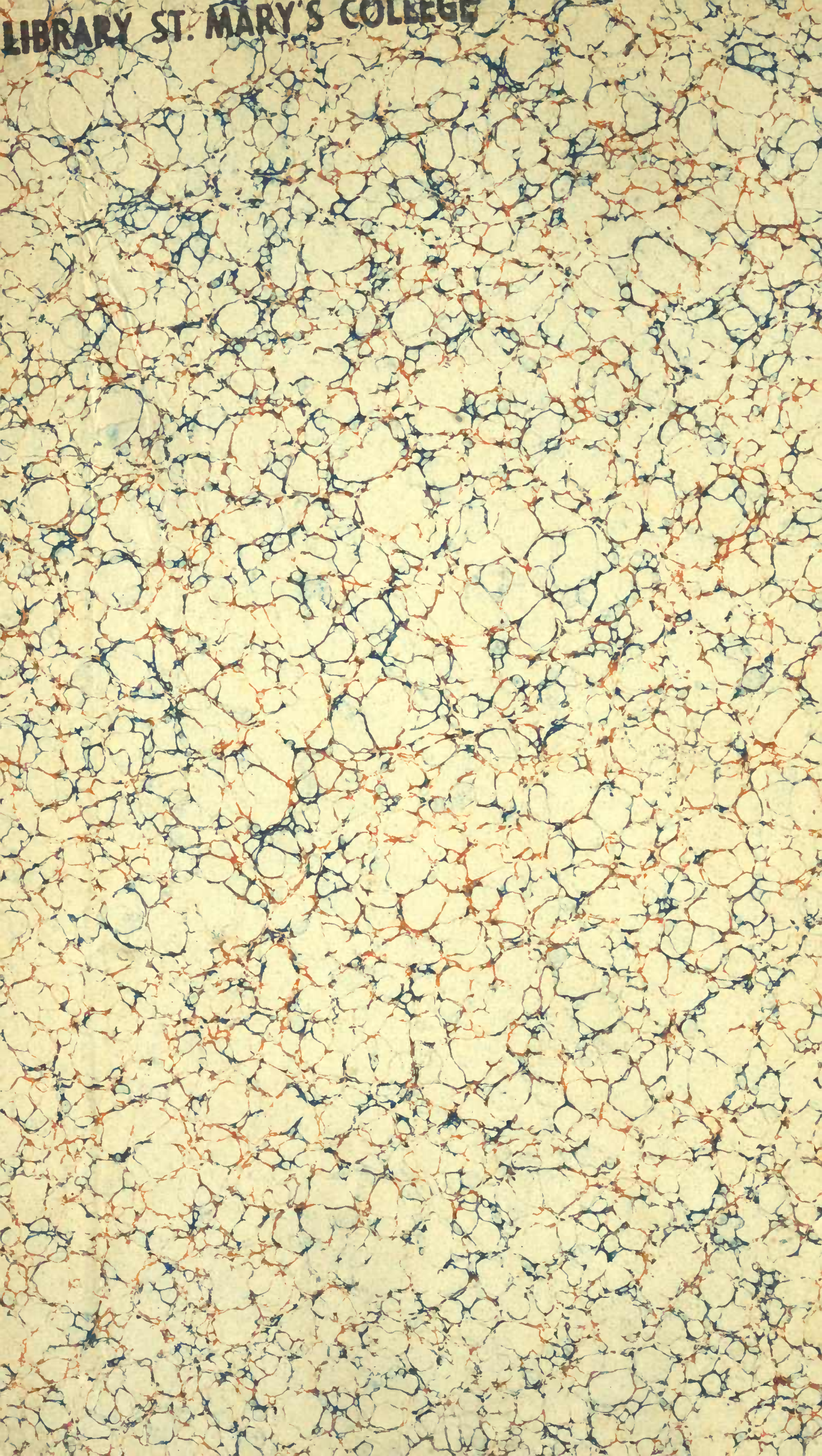



LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE



Thomas Michael Loome





Leben Schleiermachers

von

Wilhelm Dilthey.

Erster Band.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1870.

Adolf Trendelenburg

in dankbarer Liebe und Treue

zugeeignet.

Vorwort.

Die Philosophie Kants kann völlig verstanden werden ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und seinem Leben; Schleiermachers Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke bedürfen zu ihrem gründlichen Verständniß biographischer Darstellung. Daher ist das Verlangen nach einer Biographie dieses merkwürdigen und schwer zu deutenden Mannes früh geäußert und oft wiederholt worden, zumal seitdem die Briefe „aus Schleiermachers Leben" erschienen sind.

Den weiteren Umfang, in welchem ich die Aufgabe fasse, noch ausdrücklich zu bestimmen und zu begründen, erschien überflüssig, weil durch treffliche Vorgänger die umfassendere Aufgabe der biographischen Geschichtschreibung wohl ein für allemal thatsächlich festgestellt ist. Denn in dem Verhältniß des Einzelnen zu der Gesammtheit, in welcher er sich entwickelt und auf die er zurückwirkt, liegt der Schwerpunkt der Biographie wie des Lebens selber; zumal aber die Biographie eines Denkers oder Künstlers hat die große geschichtliche Frage zu lösen, wie ganz zerstreute Elemente der Kultur, welche durch allgemeine Zustände, gesellschaftliche und sittliche Voraussetzungen, Einwirkungen von Vorgängern und Zeitgenossen gegeben sind, in der Werkstatt des einzelnen Geistes verarbeitet und zu einem originalen Ganzen gebildet werden, das wiederum schöpferisch in das Leben der Gemeinschaft eingreift. Von denen, welche diese Auffassung nicht theilen und der Biographie einen engeren Rahmen sowie eine geschlossenere Kunstform wünschen, darf dieser Versuch wohl die Gunst erbitten, allein aus der Aufgabe, welche er sich stellt, beurtheilt zu werden.

Verdient sich dieses Leben Schleiermachers einen Dank, so gebührt derselbe in erster Linie der Tochter Schleiermachers, Frau Gräfin Schwerin-Putzar, welche mit einem des Verewigten würdigen Sinn dessen ganzen Nachlaß erhalten und ihn der Forschung des Unterzeichneten zur freiesten Benutzung eine lange, durch die Umstände über jede Erwartung hinaus gedehnte Zeit überlassen hat. Alsdann sind dieser erste Band und sein Verfasser

auf das Dankbarste der Güte Böckings verpflichtet, welcher die Durchsicht des Nachlasses von Wilhelm Schlegel gewährte, Dorners, welcher Briefe Schleiermachers aus dem Nachlaß Alexander Dohna's mittheilte, Starks, welcher aus Böckh's Papieren beisteuerte, der freundlichen Mühwaltung von Waitz, welcher aus dem Nachlaß von Caroline Schlegel Briefe und Auszüge aus Briefen sandte.

Der zweite Band, welcher das Werk abschließen wird, bedarf in noch umfassenderem Maßstab, bei der großen Ausdehnung des späteren Lebenskreises von Schleiermacher, gütiger Mittheilungen. Denen, welche mir auf diesen Theil des Lebens (seit 1802) bezügliche Handschriften und Briefe anvertraut haben, spreche ich schon jetzt meinen Dank aus und füge die Bitte an Alle hinzu, welche in solchem Besitz sind, ihre Mitwirkung, welche auch mein verehrter Freund und Verleger gern vermitteln wird, dieser Biographie nicht vorzuenthalten. Ist es doch eine Pflicht gegen das Andenken hervorragender Männer, Handschriften, deren Schicksal so ungewiß ist, vor der Vergessenheit zu retten.

Kiel, im März 1870.

Wilhelm Dilthey.

Inhalt.

Denkmale
der inneren Entwicklung Schleiermachers
erläutert durch kritische Untersuchungen.

Ich schreibe das Leben eines Mannes, dessen persönlicher Eindruck noch heute in einer älteren Generation ganz lebendig ist, dessen Schule über Deutschland hin bis in die Schweiz noch in kräftigster Wirksamkeit steht, dessen Anschauungen über Religion, Christenthum, Kirche bis über den Ocean hin gestaltend eingreifen, dessen Forschungen auf den verschiedensten Gebieten leidenschaftlich bekämpft und vertheidigt werden, als wären sie eben hervorgetreten. Erwäge ich dies, so erscheint er mir ganz als ein Gegenwärtiger.

Dennoch, in dem innersten Leben, Denken, Fühlen dieses Mannes ist etwas dem gegenwärtigen Geschlecht völlig Fremdartiges. Er, seine Zeit, seine Genossen: das Alles ist von dem heutigen Tag durch eine Umwandlung in den Gefühlen, Ideen und Bestrebungen geschieden, wie sie sich kaum jemals schneidender vollzogen hat. Ja diese Gegenwart hat zu der ganzen großen Epoche, welcher Schleiermacher angehörte, das reine Verhältniß verloren. Es gilt also den Zusammenhang ihrer Lebensergebnisse mit unsren heutigen Aufgaben herzustellen, dem Bleibenden in ihnen eine erneute Wirkung in der Gegenwart zu schaffen. Die Continuität unsrer geistigen Entwickelung hängt davon ab, in welchem Maße uns das gelingt. Mit der eignen Arbeit an den wissenschaftlichen Aufgaben der Gegenwart muß sich zu diesem Endzweck geschichtliche Forschung verbinden. Im Umfang dieser umfassenden Aufgabe liegt auch dies Leben Schleiermachers und seine Absicht.

Ich will versuchen, den ganzen Lebensgehalt Schleiermachers inhaltlich darzulegen, seine Entwicklungsgeschichte und ihren Zusammenhang mit der großen geistigen Bewegung, inmitten deren er lebte, die hieraus sich ergebende umfassende Begründung seiner Lebens- und Weltansicht, aus ihren Grundlagen in den Ergebnissen seiner Vorgänger entwickelt, zur faßlichsten Form vereinfacht, endlich die Einwirkung dieses Lebensgehalts auf Ideen und Zustände. Ich möchte nicht erzählen blos, sondern überzeugen. Ich möchte, daß vor der Seele des Lesers, wenn er dies Buch schließt, das Bild dieses großen Daseins stehe, aber zugleich ein Zusammenhang bleibender Ideen, streng begründet, eingreifend in die wissenschaftliche Arbeit und das handelnde Leben der Gegenwart.

Der Hintergrund meiner Darstellung liegt also in der großen Bewegung des deutschen Geistes, welche mit Lessing und Kant anhebt, mit Göthes, Hegels, Schleiermachers Tode endet. Aus den Bedingungen derselben, ihrem Zusammenhang und Charakter muß Schleiermachers geschichtliche Stellung verstanden werden und von dieser möchte ich ausgehn.

Diese Bedingungen erscheinen in hervorragenden Zügen abweichend von denen, unter welchen in allen andren Ländern des neueren Europa entsprechende geistige Bewegungen sich vollzogen haben. Ein zersplittertes Land. Kriegerische Größe nur in Preußen unter Friedrich, welcher einen mächtigen Aufschwung des nationalen Selbstgefühls hervorrief, dann aber die Richtung desselben auf Gesellschaft und Staat rücksichtlos unterdrückte. Eine Breite und Kultur der Mittelclassen, welche diesen ein geistiges Uebergewicht gab, während sie sich von dem Einfluß auf den Staat ausgeschlossen sahen. Innerhalb dieser Mittelclassen gelangen die Menschen früh in eine fertige Lebensstellung. Es giebt für sie keine großen Ziele, aber auch keinen schweren Kampf um das Dasein. So wird ihr ganzer Lebensdrang, ihre ganze Energie, in den besten Jahren ihrer Kraft nach innen gewandt. Persönliche Bildung, geistige Bedeutung werden ihre Ideale. Und zwar dies Alles in einer Atmosphäre mäßiger Wünsche, mittlerer Begüterung, ernsten gründlichen Wollens. Dabei in einer totalen Windstille von außen: von dem westphälischen Frieden bis auf Friedrich erschütterte kein Vorgang in Staat und Gesellschaft die Nation in ihren Tiefen. Nichts hinderte die breite Entfaltung jedes nach innen gewandten Lebens; was in dieser inneren Welt errungen ward, ergriff von Kreis zu Kreis diese ganze gebildete Gesellschaft; es war nicht wie heute ein Privatgeschick, sondern eine Handlung, welche geschichtliche Folgen hatte.

Als nun die von Italien aus seit dem sechzehnten Jahrhundert voranschreitende wissenschaftliche und dichterische Bewegung dies Land der Mitte ergriffen hatte: da war sie hier einem hervorragenden religiösen Zug begegnet, Jahrhunderte hindurch von diesem reichen, tiefen Volksgemüth gehegt, von einer großen Vergangenheit des Protestantismus in den deutsch redenden Ländern, von einem gelehrten, tief wirkenden Predigerstande getragen; mit ihm eng verbunden eine idealistische Richtung des Denkens. In Leibnitz hatten sich diese Grundzüge mit der europäischen Wissenschaft zu einer Weltansicht verknüpft, in der Aufklärung war dies Weltbild von Leibnitz volksthümlich gestaltet worden: einige große Grundzüge der Weltanschauung des Christenthums, in ihrer Harmonie mit den alten Philosophen und den Ergebnissen der neuen Naturforschung aufgefaßt, beherrschen die Gestaltung dieses Weltbildes. Nie, was sie auch sonst gesündigt hat, darf der Aufklä-

rung vergessen werden, wie sie dasselbe in das Gemüth unserer Nation geprägt hat.

In den Umrissen dieser Weltansicht hielten sich noch Kant und Lessing, die erste Generation, welche in Schleiermachers Leben fällt. Kant ist er sogar noch persönlich begegnet. In Kants rigoristischer Ethik, in seiner Lehre vom radikalen Bösen, in seiner unwandelbaren Zuversicht auf eine höhere Weltordnung erkennt man das Gepräge seiner streng christlichen Erziehung, in seiner Lösung der kritischen Frage den idealistischen Grundzug des deutschen Wesens. In ihren Antrieben aber erscheint seine weltgeschichtliche Lebensarbeit so gut als außerhalb der dargestellten Bedingungen der deutschen Kultur. Die erste geistige Macht, welche Schleiermacher bestimmte, liegt nun in ihm. Lessing, im Gegensatz zu Kant, war in all seinen Bestrebungen mit den Lebenszuständen, den Bedürfnissen, den inneren Bewegungen der Nation ganz verknüpft. Da nirgend eine starke offenkundige Einwirkung Lessings auf Schleiermacher erscheint, so treten wir sogleich dem Ganzen der dichterischen Epoche gegenüber, als deren Führer er betrachtet werden darf. In dieser lag das andre Element, welches Schleiermachers Lebensinhalt begründet hat.

Diese große dichterische Epoche ward auf ihren Höhepunkt geführt durch die zweite Generation, welche Schleiermacher sah, die welche ihm selber und seinen Genossen voraufging, die Generation von Göthe und Schiller. Den Häuptern derselben, Schiller ausgenommen, ist er wiederholt begegnet, und es bezeichnet seine geschichtliche Stellung, wie er jedesmal sich von ihnen gewaltig angezogen und doch abgestoßen fand. Denn in ihr vollzog sich nunmehr die Umwandlung der Lebens- und Weltansicht, auf welcher er fortbaute, aber in seinem eigenen Geiste fortbaute, in dem seiner Generation.

Daß sich so bei uns in einer dichterischen Bewegung die Umwälzung der Lebens- und Weltansicht vollzog, ja daß sie den eigentlichen Gehalt dieser Dichtung bildet, diese Thatsache muß aus den dargelegten geschichtlichen Bedingungen, verstanden werden. Als auf die Befreiung des Denkens in der Aufklärung die Entfesselung aller Kräfte des Gefühlslebens, der Leidenschaften, der Imagination bei uns folgte, allmählig anwachsend unter den Einwirkungen der Gesellschaft, der Literatur des Auslandes, der kriegerischen Thaten Friedrichs, alsdann Rousseaus und der Naturforschung (ein Vorgang, den im Zusammenhang aufzuklären von der größten Bedeutung wäre): da traf sie unsere Nation in engen Sitten, in einem altgewohnten Vorstellungskreis, aber nach innen gerichtet, mit Gemüthsverhältnissen beschäftigt, der Spielraum der größten Kräfte diese innere Welt. Und hieraus ergab sich nunmehr ihr Charakter.

Was in einer glänzenden, von nationaler Machtfülle getragenen Gesellschaft von Leidenschaften des Ruhms und der Herrschaft, der Liebe und Ehre gewaltig sich bewegte, das Spiel um die höchste Macht, der blutige Weg des Ehrgeizes und der Lohn der Treue in einer solchen Welt von rücksichtslosem Egoismus, das tragische Geschick der Liebe in ihr, kurz, inneres und äußeres Schicksal activer Leidenschaften: das Alles spiegelt sich in der unerschöpflichen Imagination eines Shakespeare und Calderon; und zwar geschaut unter den Gesichtspunkten eines fertigen Nationalgeistes: dieser spricht aus ihren Werken in seiner Größe wie in seinen Vorurtheilen.

Die Welt unserer Dichter war die innere, die Welt des empfindenden, beschaulichen Menschen. Und zwar nicht aufgefaßt unter den Gesichtspunkten einer die Nation begeisternden Lebens- und Weltansicht; es galt vielmehr, eine solche dem jetzt unerträglich einengenden überkommenen Vorstellungskreis gegenüber hervorzubringen; in ihr suchte der Lebensdrang einer kräftigen geistvollen Nation einen Ausweg, welchem die äußeren, die politischen Bedingungen wie eine unveränderliche Größe gegenüberstanden. Es galt, durch die Dichtung die enge Ueberlieferung in Sitte, Gesellschaft, Lebens- und Weltansicht zu brechen, Neues überall zu gestalten. Und so hing an den Lippen unsrer Dichter nicht ein Volk, begierig lustige oder blutige Abenteuer zu vernehmen, wann man ausruhte von Unternehmungen und Wagnissen, welche den inneren Lebensdrang gänzlich beschäftigten: die Nation erwartete von ihnen eine Steigerung ihres realen Lebensgehaltes selber: eine mächtige Hebung und Befreiung der inneren Welt, in deren magischen Kreis ihr Lebensdrang eingeschlossen war.

Und so war hier der innerste Trieb unsrer Dichtung, welcher ihr, inmitten des Chaos von Kräften, welche entbunden wurden, ihren stätigen Weg vorschrieb. Ueberall gähren in ihr, da und dort emporbrängend, ein neues Bild des Lebens, das Bedürfniß neuer Freiheit, der Versuch die Welt unabhängig von allen Traditionen anzuschauen. Und die Spitzen dieser Bewegung sind die anschaulichen Darstellungen des Lebensideals in der Dichtung: Götz, Werther, die Räuber, Nathan, Faust, Iphigenie, Wilhelm Meister. Sie bezeichneten Epochen und wirkten inhaltlich wie eine neue Philosophie. Mitten in dieser schöpferischen Thätigkeit, scheinen dann unsre Dichter sich in ihr nicht zu genügen; sie bemächtigen sich der wissenschaftlichen Reflexion, um dies Lebensideal auch in Begriffen auszudrücken, es gegen die herrschenden sittlich-religiösen Ansichten zu vertheidigen. Schon Mirabeau bemerkte das Auftreten unsrer Dichtung inmitten eines hohen Standes der wissenschaftlichen Reflexion und seine Folgen. Die deutsche Poesie, sagt er, trägt den Charakter einer Epoche an sich, „in welcher

der Verstand den Sieg über die Einbildungskraft erlangt hat; darum mußte sie eher Früchte als Blüthen bringen. So sind unsre Dichter nicht nur wissenschaftliche Denker neben ihrer poetischen Thätigkeit; ihre dichterische Entwicklung ist geradezu durch den Fortgang ihrer Forschungen bedingt. Unmittelbar bringen sie eine großartige wissenschaftliche Bewegung hervor, neue Richtungen der Forschung, ja eine neue Weltanschauung. Und damit erklärt sich die Thatsache, daß die Generation, welche auf sie folgte, wenig glücklich in der Dichtung, aber schöpferisch in wissenschaftlicher Forschung, in sittlicher Ansicht, in Gestaltung einer Weltanschauung war, und daß diese Schöpfungen alle nur die Vollendung dessen waren, was jene begonnen hatten.

Wir treten in die dritte Generation, die Schleiermachers selber und seiner Genossen. Kants, Göthes Werk lag ihnen als eine geschlossene Thatsache vor.

Es galt durch dies neue Lebensideal das sittliche Leben und die moralische Wissenschaft umzugestalten. Einst hatte Fichte als seine Aufgabe bezeichnet, durch die Philosophie Kants die Welt zu reformiren. Auf der umfassenden Grundlage der Ergebnisse der ganzen großen Bewegung, inmitten einer gewaltigen sittlichen Gährung, wie sie in der großstädtischen Gesellschaft am schärfsten heraustrat, erhob sich nun Schleiermachers reformatorischer sittlicher Beruf. Auf die Dichter folgte in ihm der Ethiker, auf die in sich gesättigte Darstellung einer idealen Welt die tiefe Gesinnung, welche das Neu-Errungene Allen aneignen will.

Es galt dann, wandte er sich solchergestalt zu den in der Wirklichkeit bewegenden idealen Mächten, die hervorragendste unter ihnen in der neueren europäischen Kultur, die Religion, das Christenthum, mit tieferem Verständniß zu umfassen, inmitten der Umwälzung der Weltansicht ihre ewige Bedeutung aufzuzeigen und so der Nachlassenden, Sinkenden den Anstoß tieferer Wirkung damit zu geben. Es war ein Anstoß, wie sich Harms ausdrückte, „zu einer ewigen Bewegung“: er entschied eine Vertiefung des ganzen religiösen Lebens.

Es galt endlich die Umwälzung der Weltansicht zu vollenden, welche die Dichter begonnen hatten. Von Fichtes Voraussetzungen ausgehend, gründete Schelling auf eine Conception Göthes, auf die ineinandergreifenden Ideen von Leibniz, Kant und Lessing, die naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Forschungen Göthes, Herders, andrer Zeitgenossen, jene großartige Weltanschauung, welche fast ein halbes Jahrhundert in verschiedenen Wandlungen die Philosophie unsrer Nation beherrscht hat. Nicht Hegels logische Begründung war es, sondern die Macht, dieser schon in Göthe hervortretenden

großen Conception, welche die Gemüther so viele Jahre hindurch gefangen nahm. Spät erst, in seiner letzten Epoche, mit einer bewunderungswürdigen Besonnenheit, unternahm Schleiermacher, an Kants kritischem Resultat festhaltend, mit offener Anerkennung der Bedeutung, welche der religiösen Anschauung der Weltharmonie in der Gestaltung jeder Weltansicht zukommt, einfache Grundlinien seiner Weltanschauung zu entwerfen. Der Zauber dichterischer Fassung des Weltzusammenhangs ist nicht in ihnen, aber eine tiefe wahrhaftige Einsicht in die Beweggründe und die Bildungsgeschichte aller Weltanschauung, für seinen kritischen Geist der Ertrag des Erlebten. Und so üben sie auch in der Zusammenstellung aus Aufzeichnungen und Vorlesungen eine dauernde Anziehungskraft und erscheinen den bedeutendsten gegenwärtigen Bestrebungen vielfach verwandt.

So steht Schleiermacher in der Mitte aller Bestrebungen seiner Generation. Er umfaßte das Größte, was seine Zeit bewegte, was die Generation vor ihm vorbereitet hatte. Der ganze Lebensgehalt der vorangegangenen Epoche erhielt in ihm die Wendung auf das handelnde Leben, auf die Herrschaft der Ideen in der Welt.

Und nun geschah, daß durch eine weltgeschichtliche Fügung der Idealismus sich in der Krisis unseres Vaterlandes erproben sollte. Endlich könnte man den Irrthum fahren lassen, als ob dieser Idealismus, das heißt die Schleiermacher, Fichte, selbst Naturen wie Friedrich Schlegel, zu irgend einer Zeit, vor oder nach der Fremdherrschaft, vaterlandslos, gleichgültig gegen das, was geschah, gewesen seien. Man könnte endlich die tiefgreifende Verschiedenheit zwischen dieser Generation und der vorhergegangenen in dieser Rücksicht erkennen. Der reformatorische Zug in ihr verwies sie auf das handelnde Leben; einige ihrer Häupter waren inmitten desselben erst in der vollen Aeußerung ihrer Kräfte. Vaterland, Staat, Kirche haben von da ab Schleiermacher in erster Linie beschäftigt. Es galt, auf dem Boden, den er liebte, den Ideen seines Lebens Wirklichkeit zu geben.

Was für ein Leben! Als ein Herrenhuter hatte er begonnen, sein Geist hatte sich über das weite Gebiet von einander abliegender Wissenschaften ausgedehnt; die poetische Bewegung seiner Epoche hatte ihn ergriffen, und der Hauch einer dichterischen Umgebung, dichterischer Versuche und Pläne liegt über seinen Jugendwerken; als einer der Ersten hatte er begonnen die Geselligkeit als eine Kunst zu behandeln und beherrschte eine Fülle von Verhältnissen, welche nicht unbedeutenden Menschen neben ihm das Leben aufzehrte; als einer der Ersten, in einer gewaltigen Zeit, begann er für den Staat zu leben, ward eine Macht im Staat; Allen voran, inmitten von Gleichgültigkeit, begann er aus der Erfahrung vieler im Predigtamt,

im Kirchendienst, in der Theologie verbrachter Jahre die große, geschichtliche Aufgabe der Kirche zur Geltung zu bringen: er ward das geistige Haupt der Kirche seiner Zeit. Das Alles erfuhr und durchlebte ein einzelner Mann, und nicht umhergeworfen vom Schicksal, sondern von einer innern Gewalt getrieben, welche ihn durch alle Kreise dieses unseres menschlichen Daseins hindurchführte, bis in seinem beschaulichen Geiste der Kosmos der moralischen Welt sich erhob. Hier war eine Allseitigkeit nicht der Forschung, sondern des Lebens. Man begreift, wie unendlich mehr er selber war, als alle Aufzeichnungen, alle Forschungen, die wir noch von ihm besitzen.

So erschließt sich uns die Bedeutung dieses großen Daseins im Zusammenhang der weltgeschichtlichen geistigen Bewegung, inmitten deren es verlief. Die Einwirkungen von drei Generationen griffen hier in einander. Die weittragenden Ergebnisse der beiden ersten Generationen faßte Schleiermacher zusammen, in lebendigem Welteifer mit hochbegabten Genossen, und doch in der tiefen Besonnenheit, in dem genialen Umblick seines Wesens ganz einsam; er gab ihnen zugleich die Wendung auf die Reform der moralischen Welt, und bildet so den Wendepunkt zu großen Aufgaben der Gegenwart hin.

Hat die Gegenwart ein Recht, diese mächtige Erscheinung sich in geschichtlicher Ferne halten zu wollen?

Erwägt man das Dargestellte, so erscheint die große Bewegung, zu welcher Schleiermacher ein so bedeutendes Verhältniß einnahm, nicht als eine Summe von Bestrebungen einzelner Männer; das innere Leben unsrer ganzen Nation war viele Jahrzehnte hindurch von den Impulsen ganz bewegt, welche in diesen Männern alsdann gestaltet heraustreten; was sie hervorbrachten, entsprang aus dem Antrieb des Volksgeistes selber in einer Epoche gewaltiger Bewegung, tiefer Sammlung, wie sie vielleicht in Jahrhunderten nicht wiederkehrt. Es ist als Ganzes unvergänglich, ein Eigenthum unsrer Nation, der Kritik unterworfen, aber nicht der Mißachtung.

Von solcher Erwägung aus erscheint dann die Anklage gegen diese Epoche innerer Bildung nicht berechtigt Lange genug, sagt man, habe dieser Drang nach innerer Fülle des Lebens die besten Kräfte unsrer Nation verzehrt; lange genug hätten wir an uns selber reformirt anstatt der Welt; es gelte endlich, jene Bedingungen in Natur, Gesellschaft, Staat, unter welchen wir leben, in welchen Glück und Unglück für uns ruhe, umzugestalten; es gelte demnach die Gesetze zu erforschen, unter welchen diese Veränderungen stehen, um unsren Zwecken gemäß uns ihrer zu bedienen. So verfällt man aus einer Einseitigkeit nur in die andre. Mag man immer nach Glück und Wohlsein für unser Geschlecht als dem höchsten, als dem einzigen Ziel unsres

Daseins fragen, da religiöse, philosophische Besinnung nicht jedermanns Sache sind: aber dies Glück, dies Wohlsein entsteht nur aus der Einwirkung der äußeren Bedingungen der Civilisation auf das Gemüth des Menschen. In diesem liegt ein zweiter Bestandtheil, veränderlich wie jener: denn was wäre veränderlicher als das Herz des Menschen? Inmitten drückender Bedingungen des Daseins finden eine aufstrebende Lebensansicht, eine harmonische Betrachtung der Welt überall Quellen des Glücks und keine Fülle der Bedingungen vermag Glück zu schaffen für ein verarmtes Gemüth. Es ist nicht wahrer Realismus, sondern die Schwärmerei der Nüchternheit, äußeren Zurüstungen zum Glück nachzujagen, als werde man dieses selber in ihnen ergreifen. Und so rechtfertigte sich selbst eine rein innerliche Bildung vor einem ganz nackten Eudämonismus.

Am wenigsten aber sind, gegenüber einer Erscheinung wie Schleiermacher, diese Anklagen berechtigt. Sie beruhen hier fast an allen Punkten auf einem geschichtlichen Mißverständniß. Sie widerlegen sich von selber aus der geschichtlich bedeutenden Stellung Schleiermachers in der Wende der Zeiten, der thätigen Welt, der sittlichen Reform, dem handelnden Leben in Gesellschaft, Staat und Kirche entgegen. Wohl ist er Idealist: aber nur in dem großen Sinn, daß das thätige Leben von Ideen geleitet werden soll.

Treten wir ihm also ohne Vorurtheile gegenüber. Die Fragen, welche ihn, welche seine Epoche bewegten, sind ewig wie das Gemüth des Menschen selber, wie der Anspruch der Ideen die Welt zu beherrschen.

Es bleibt von den Hilfsmitteln dieser Geschichte für den ersten Band zu reden. Die Geschichte der geistigen Bewegungen hat den Vortheil von Denkmalen, welche wahrhaftig sind. Ueber seine Absichten kann man täuschen, nicht über den Gehalt des eignen Innern, der in Werken ausgedrückt ist. Aber wenn sie nicht trügen, so sagen sie doch keineswegs Alles, was der Historiker bedarf. Den ursächlichen Zusammenhang, die Entstehung der Ideen aus einem ältern Gedankenkreis oder aus dem Erlebniß und der Anschauung des Wirklichen sprechen sie nicht aus. Hier sieht man sich auf Briefe und Tagebücher hingewiesen.

Ich hätte also, obwohl das Bedeutendste was im Zusammenhang einer Briefsammlung verständlich erscheint, veröffentlicht ist, an die Aufgabe, wie ich sie fasse, die Hand nicht legen können, hätte nicht die edle Liberalität der Familie Schleiermachers den ganzen Nachlaß bis in die vertraulichsten Briefblätter mir eröffnet. Es ist ein Material, so umfassend und wohlgeordnet, wie wohl kaum eines zu einer andren Lebensgeschichte vorliegt. Im Lauf der Zeit erweiterte es sich auch nach andren Seiten; höchst werthvoll

war, daß mir der Einblick in den bezüglichen Theil des Nachlasses von A. W. Schlegel verstattet wurde. Man hat bemerkt, wie gefährlich die Benutzung von Eindrücken, ja selbst von Geständnissen, Plänen des eignen Lebens sei, welche unerwogen, durch den Moment, durch den Gedanken an eine einzelne Person bestimmt, in Briefen hervortreten. Hier giebt es nur Ein kritisches Gegenmittel: die Vergleichung von Briefen derselben Person an Andre aus derselben Zeit; wo es sich um Eindrücke handelt, auch die Vergleichung der Eindrücke Andrer. Für die bedeutendsten Personen dieses Bandes, außer Schleiermacher selber besonders die beiden Schlegel, habe ich eine ganz feste Grundlage in ihren vertraulichsten Briefen an sehr verschiedene Personen herstellen können. So darf ich hoffen, eine wahrhaft objektive Einsicht gewonnen zu haben. Es ist eine auf der sich ergänzenden Fülle von Handschriften ruhende Geschichte, was ich biete. Mündlicher Mittheilung dagegen habe ich nur an Einem Punkte, die Stellung Varnhagens zu Schleiermacher betreffend, zur Kritik seiner Aufzeichnungen, eine tiefergreifende Stelle einräumen zu dürfen geglaubt: sie stammt aus dem glaubwürdigsten Munde.

Indem ich nämlich mit diesen unmittelbaren Quellen die Aufzeichnungen, insbesondere von Varnhagen und Steffens, verglich: ergaben sich die Ersteren als die eines Mannes, welcher aus der Entfernung, den Fragen selber fremd, in die innersten Beziehungen der geschichtlichen Personen nicht eingeweiht, aus dem Augenscheine, aus mündlichen Erzählungen verwegene Combinationen zusammensetzt. Er hat die Welt, in welcher er lebte, die er gründlich kannte (von der politischen sehe ich hier ab), durch Mittel der Kunst hinaufgehoben, weit über ihren Gehalt wie mir scheint; was er dagegen von den Trägern der geistigen Bewegung sagt, entbehrt nicht nur der intimen Kenntniß, es ist ganz gefärbt durch versteckte, auf persönlichen Verhältnissen beruhende Zuneigungen und Abneigungen. Hiervon werde ich Beweise vorlegen. Dagegen hat Steffens geschrieben wie Jemand, der mitten in einer geistigen Bewegung als Mithandelnder gestanden hat, mit wahrem Einblick in das, was die Einzelnen bewegte, mit einer offenen, unpersönlichen Begeisterung für seine Richtung, dabei mit einem bewundernswürdigen Gedächtniß.

Kaum minder wichtig als die Briefe erscheinen Tagebücher und ungedruckte Ausarbeitungen. Es ist zu bedauern, daß dasjenige, was in dieser Art von Friedrich Schlegel und Novalis sich erhalten hat, ohne genauere Untersuchung seiner Entstehung veröffentlicht ist. Ich hoffe, daß es mir durch eine mehrmalige, unsäglich mühsame Durcharbeitung der Papiere Schleiermacher's gelungen ist, ihre wahre Zeitordnung zu entdecken. In den Denkmalen habe

ich dieselben in chronologischer Ordnung, nach ihrem wesentlichen Inhalt mitgetheilt. Sie werden der allgemeinen Benutzung eröffnet werden, so daß eine Nachprüfung meiner Untersuchungen jedem Mitforschenden offen steht.

Ueber die Weise, die so gewonnenen Thatsachen zu ordnen, wird bei einer so schwierigen, durch keine Vorbilder unterstützten Aufgabe, als heute noch jeder Theil der Geschichte geistiger Bewegungen ist, viel gestritten werden können. Die meinige entsprang aus dem Plane dieses Werkes. Diesem Plane entsprechend, habe ich mich nirgend gescheut, inhaltlich, sachlich auf die Grundlagen Schleiermachers in seinen großen Vorgängern einzugehen; ich habe nirgends blos charakterisirt, Beziehungen angedeutet, sondern die Vorgänge nach ihrem Gehalt dargelegt, ihren Zusammenhang nach Ursache und Wirkung aufgezeigt. Nur wo eine Ausführung für diesen strengen Zusammenhang des Werkes entbehrlich erschiene: wäre der Plan überschritten, welcher diesem Versuch zu Grunde liegt.

Erstes Buch.

Jugendjahre und erste Bildung.

1768 – 1796.

Individuum est ineffabile.
(Individualität ist unaussprechlich).
Göthe an Lavater S. 104.

Erstes Capitel.

Der religiöse Familiengeist.

Einem unbestreitbaren, thatsächlichen Verhältniß gemäß, das freilich bis jetzt nicht erklärt, ja nicht einmal in seinen wahren Grenzen als empirisches Gesetz festgestellt werden kann, steigert sich in einer großen Anzahl von Fällen ein bestimmter Familiengeist mehrere Generationen hindurch, bis er sich dann in einem einzelnen Individuum zu seiner classischen Gestalt zusammenfaßt. Hierauf beruht die Berechtigung des Biographen, über das Leben seines Helden hinaus in das seiner Voreltern zu blicken. Und so möge der wohlwollende Leser uns zwei Generationen rückwärts zu dem Großvater des ünsrigen folgen. Sagt man doch, daß Kinder meist nach den Großeltern arten.

Um der protestantischen Religion willen soll die Familie Schleiermacher aus dem Salzburgischen ausgewandert sein. Der Urgroßvater wohnte in Gemünd in Niederhessen, wo um 1695 Daniel Schleiermacher, der Großvater des unsrigen, geboren wurde. Die wunderbare Geschichte dieses Mannes eröffnet einen tiefen Einblick in die Kämpfe, welche im ersten Drittel des vergangenen Jahrhunderts eine bedeutende religiöse Natur von innen und

Für dies Capitel stand mir von ungedruckten Quellen Manches aus dem Archiv der rheinischen Provinzialkirche zu Gebote, durch gütige Mittheilung des Archivars derselben, Herrn Lic. M. Gaebel. Von Drucksachen benutzte ich: Geheimniß der Bosheit der Ellerianischen Sekte, an's Licht gebracht von Johann Werner Knevels, Marburg 1751; Apologia oder entdeckte Unschuld u. s. w. von demselben; dann einen Auszug aus den Akten der Untersuchung von 1750, in welchem auch die Zeugenaussagen von Schleiermachers Großmutter und Vater enthalten sind, er lief wohl als Broschüre um. Der Apologie des Großvaters selbst konnte ich nicht habhaft werden. Die Darstellung in Jungstillings Theobald, auf welche Schleiermachers Vater, Briefw. 1, 64 verweist (Jung Stillings Werke 6, 225 ff.) ist romanhaft; Stillings Vorbemerkung: „ich erdichte nur einen Helden und setze dessen Leben aus lauter wahren Geschichten zusammen" sagt zu viel.

außen bedrohten. Dieselben Gährungen, aus denen sich die Spener, Arnold, Franke, Zinzendorf erhoben, Männer, die auf unsern Volksgeist und unsre Bildung den segensreichsten Einfluß gewannen, äußerten sich unter anderen Verhältnissen in seltsamen Zuckungen des religiösen Gemüthslebens hier und da im Volke, in excentrischen Charakteren. Es ist die Zeit der Dippel, Edelmann, Gichtel, Kuhlmann.

Schon damals war der Niederrhein, insbesondere die Gegend von Elberfeld, für diese enthusiastischen Bewegungen ein besonders günstiger Boden. Aus den benachbarten Niederlanden kamen die Einflüsse Poirets, des Uebersetzers von Madame Güyon. Von dort, wie es scheint, war jener Hochmann gekommen, der Jülich Cleve Berg durchzog und in der Volkssprache predigte, bald eingesperrt, bald von Adel und Volk angebetet, wie ihm denn eine junge Gräfin ihre Hand gab. Unter solchen Einflüssen stand nun auch Elias Eller, ein Bandfabrikant in Elberfeld, der Schleiermachers Großvater in seinen Kreis hineinriß. Es giebt einige biblische Schriften, wie die prophetischen Weissagungen und die Apokalypse, welche ein rein auf den Geist und seine immer neuen Offenbarungen gestelltes Element enthalten dem keine Kirchenordnung je genugthun wird. Wo irgend ein ungeschulter, feuriger Kopf über ihnen brütet, wird der Gedanke einer Kirche des Geistes ihn ergreifen. So geschah auch Eller; er erfüllte einen Kreis von Nachbarn und Bekannten mit diesen Ideen; eine Sekte entstand, die aber vorläufig im Schooß der reformirten Kirche blieb. An Daniel Schleiermacher sandte Eller in seiner drastischen Manier einen Boten, der ihm auf göttlichen Befehl das achtundvierzigste Capitel des Jesaja vorlesen sollte, mit jener Verheißung daß aus dem starren Felsen der Kirche wieder das lebendige Wasser des Heils rinnen solle.

In Daniel Schleiermacher gährte Aehnliches. Schon ein Empfehlungsbrief von der Universität bemerkt, er scheine etwas zu fanatisiren. Aus diesem Grunde war er aus Schaumburg, wo er mit fünfundzwanzig Jahren Hofprediger geworden war, in großer Ungnade und ohne Abschied weggeschickt worden; die erzürnte hochfürstliche Durchlaucht hatte ihm nur auf die vielfältigsten Fürbitten Dimissorialien ertheilen lassen. Hierauf war er dann in Oberkassel bei Bonn Prediger geworden, hatte dort die Tochter seines Vorgängers geheirathet und war endlich an die große reformirte Gemeinde in Elberfeld berufen worden. Er war der beredteste und angesehenste Prediger der Stadt. Sein Leben schien endlich in eine ruhige, glückliche Bahn geleitet. Da verstrickte ihn der tiefe religiöse Zug seines Gemüths in das Treiben der ellerianischen Sekte. Ruf und Lebensglück opferte er dem ihn bewegenden Drang nach einer wahrhaft gotterfüllten Kirche des Geistes.

Das kommende Reich Gottes, der lebendige prophetische Geist in den Heiligen, seine wunderbaren Aeußerungen in Gebet, Weissagung, Gewalt der Rede beschäftigten eine Zeit lang die Gläubigen. Aber auch hier machte sich jenes Gesetz der religiösen Phantasie geltend, welchem gemäß dieselbe, wo sie nicht durch wissenschaftliche Bildung und gesellschaftliche Ordnung geleitet ist, in's Ungeheuerliche vorantreibt.

Eine Prophetin trat in dem Kreis hervor, und zwar ein junges, schönes Mädchen, Anna vom Buchel. Sie verstand sich mit Eller, und dessen verdrängte Frau starb elend, in einem Zustand der an Wahnsinn grenzte. Nicht lange darauf heirathete Eller das Mädchen, und der Sohn, den sie gebar, ward als der in der Apokalypse Verheißene begrüßt. Um sofort den Bau des neuen Jerusalem zu beginnen, ließ sich die Sekte in dem benachbarten Rhonsdorf nieder. Sie wuchs von Tag zu Tag in der Umgegend. Als die Prophetin starb, nahm Eller selber, in folgerechtem Fortschritt von Selbstbetrug zur Lüge, göttliche Offenbarungen für sich in Anspruch.

Zu spät gingen dem Prediger Schleiermacher die Augen auf. Er war den Gläubigen noch nach Rhonsdorf gefolgt. Sobald er aber erst Bedenken zu äußern anfing, zeigte ihm sofort die jähe Leidenschaft Ellers, was für ein Geist auf diesem ruhte. Nun begann er furchtlos gegen Eller zu predigen. Die Sekte spaltete sich. Um den Tumulten in Rhonsdorf ein Ende zu machen, entschloß sich der vierundfünfzigjährige Mann, sein Amt, Haus und Hof mit seinen Kindern zu verlassen und sich wieder in Elberfeld niederzulassen. Seine Parthei folgte ihm dorthin zurück. Aber schon war durch diese Vorgänge Verdacht gegen die Rhonsdorfische Sekte entstanden und Eller mußte auf einen Schlag denken, durch den er sich Schleiermachers und seiner Anhänger entledigte. Er wollte es: denn er haßte ihn wie der Betrüger den, welcher den ersten Verdacht gegen ihn erweckt hat der nun unaufhaltsam um sich greift. Er ließ vernehmen, er gedenke noch auf einem Stuhl zu sitzen und den abtrünnigen Prediger verbrennen zu sehen. So geschah das Unglaubliche, daß gegen Schleiermachers Großvater im Jahr 1749 bei der pfalzgräflichen Regierung zu Mannheim, nicht zwanzig Jahre vor Schleiermachers Geburt, ein Proceß auf Hexerei und Zauberei eingeleitet wurde.

Noch war es möglich, deutsche Landesgerichte zur Untersuchung dieser Verbrechen zu vermögen. In demselben Jahre ist zu Würzburg eine arme Nonne verbrannt worden, als letzte Hexe im deutschen Reich. Es fanden sich Zeugen, welche in verschiedenen Thiergestalten den Abtrünnigen erkannt hatten. Der Sohn des anderen Predigers, eines fanatischen Menschen, ward so lange eingesperrt, bis er beschwor, Schleiermacher habe ihn zur Hexerei

verführen wollen. Das Geld der Anhänger des neuen Jerusalem ward bei der Regierung in Mannheim — man stand unter dem Pfalzgrafen Carl Theodor — nicht geschont. Dazu eine weitere Klage auf Majestätsbeleidigung. So erschien denn ein starkes Commando churpfälzischer Truppen von 160 Mann am 24. April in Elberfeld, um den Prediger und einen Anhänger desselben, den Knopfmacher Lukas, der im Armenhause saß, gefangen zu nehmen. Beide waren entflohen. Sehr zu ihrem Glück: denn andre Anhänger des Predigers, die in Rhonsdorf ergriffen wurden, sind Jahre lang gefangen gehalten worden, bis ihre Unschuld anerkannt ward. Der Steckbrief, durch welchen der Pfalzgraf den Prediger verfolgen ließ, ist noch vorhanden, und einige Züge in der Personalbeschreibung des Großvaters erinnern an den Enkel: „mittelmäßig, doch etwas kleiner Positur, eines bleichen Angesichts, blaulicht von Augen, mit einer aufgehoffelten Naß." —

Er war nach Arnheim, zu seiner dort verheiratheten Schwester entflohen. Dort ist er später einstimmig zum Aeltesten der reformirten Gemeinde gewählt worden. Ein Amt nahm er nicht mehr an. Er erlebte die Genugthuung, daß 1751 seine Anhänger als unschuldig der Haft in Düsseldorf entlassen, die auf Hexerei und Zauberei gerichtete Inquisition niedergeschlagen, die Bestechung aufgedeckt wurde. In der umfangreichen Schrift von Knevels gegen die Ellerianen aus demselben Jahre sind zwei ausführliche Responsa der theologischen Fakultäten von Marburg und Herborn über diese Anklage auf Hexerei und Zauberei mitgetheilt. Eller war schon im Mai 1749 gestorben, ein paar Wochen nach diesen Vorgängen.

Von so wunderbaren Begebenheiten fällt nun ein Licht auf den schwerverständlichen Charakter von Schleiermachers Vater. Nur wenige werden die Briefe desselben an seinen Sohn durchlesen haben, ohne zuweilen von einem starken Gefühl der Mißbilligung unterbrochen zu werden. Indem man nunmehr die Verhältnisse erkennt, in denen er sich entwickelte, weicht diese Empfindung vor dem wehmüthigen Verständniß, mit welchem durchblicktes menschliches Schicksal nur zu oft den Kundigen erfüllt.

Gottlieb Schleiermacher war das älteste der vier Kinder Daniel Schleiermachers, 1727 in Oberkassel geboren. Inmitten des Treibens der Ellerianer war er aufgewachsen. Er war unter Gelübde des Stillschweigens in die Sekte aufgenommen worden und die Prophetin hatte die Verheißung über ihn ausgesprochen daß er die großen Thaten Gottes predigen werde. Nachdem er mit Noth und Wissensdrang kämpfend Theologie studirt hatte, war er, noch nicht 19 Jahre alt, zur Wahl des zweiten Predigers in dem Rhonsdorfischen Jerusalem gekommen, erhielt aber, da Eller seinem Vater nicht mehr vertraute, das Amt nicht. Dann war er in der Gemeinde geblieben

und hatte mit 22 Jahren die schreckliche Katastrophe erlebt. In den Protokollen der Verhandlungen von 1751 erscheint auch seine Darstellung der Verhältnisse neben der seiner Mutter, aus der Zeit in welcher der Vater nach Arnheim geflohen war, die Familie noch in Elberfeld sich befand. Hier bricht unsere Kenntniß seiner Entwickelung ab: er selbst hat sich über seine Theilnahme an der Rhonsdorfer Sekte und das, was darauf folgte, niemals dem Sohn gegenüber ausgesprochen.

Aber was war natürlicher, als daß diese jugendlichen Erfahrungen seinen Ideen eine skeptische Richtung gaben? Und wie er nun doch unter dem in seiner Familie herrschenden religiösen Geiste stand, in einem kirchlichen Kreise und in einem kirchlichen Beruf, daß er sich, angeekelt von dem willkürlichen, unheilvollen Treiben jener Sekte, an die einfache Objektivität des kirchlichen Glaubens, die zweihundertjährige Erfahrung ihrer heilsamen Macht hielt? In solchem Sinne gestand er dem Sohne: „ich habe wenigstens zwölf Jahre lang als ein wirklich Ungläubiger gepredigt; ich war völlig damals überzeugt, daß Jesus in seinen Reden sich den Vorstellungen und selbst den Vorurtheilen der Juden accommodirt hätte; aber diese Meinung leitete mich dahin, daß ich glaubte, ich müsse eben so bescheiden gegen die Volkslehre sein."

In dieser Wendung des Vaters spiegelt sich aber zugleich der ganz veränderte theologische Geist des Geschlechts, das im zweiten Drittel des vergangenen Jahrhunderts hervortrat. Die letzte vor der Entwickelungsgeschichte Schleiermachers liegende Generation erscheint damit vor uns.

Vorüber sind die Kämpfe zwischen Reformirten und Lutheranern, zwischen Kirchen und Sekten. Der große Streit der Bildung, der Wissenschaft des achtzehnten Jahrhunderts mit der Theologie hat auch in Deutschland begonnen. Aber es ist charakteristisch, daß die Vertheidigungen der Kirchenlehre bei uns früher übersetzt werden, als die Angriffe. Langsam ziehen die Semler und Michaelis ihre ausgedehnten Belagerungslinien. Ein wunderlicher Zustand: Jedermann empfindet, daß die Grundsäulen des moralischen und historischen Beweises, auf welchen die altprotestantischen Dogmen ruhen, in Schwanken gekommen sind, bei allem, was die Theologen reden und thun, steht hinter ihnen stets empfunden das Urtheil der englischen und französischen Bildung wie der Richterspruch eines Abwesenden, den kein Einwand, keine Ausrede der Verlegenheit todt macht. Und doch ist diese Generation, sind die Baumgarten, Semler, Michaelis, selbst ein Kant in der Schule des Pietismus aufgewachsen, ja eine kräftige, realistische Natur darf sich sagen, daß es für Gemüth und Willen des Menschen in diesem protestantischen Deutschland noch keine andere Lebensform gebe, als die Kirche und die mäch-

tigen Wirkungen, die sie übt, dürfen ihre Diener noch mit dem höchsten Selbstgefühl erfüllen. So entsprangen die merkwürdigen Seelenzustände, die in Semlers Selbstbiographie, in Hippels Lebensläufen, im Sebaldus Nothanker mit einer ebenso unerfreulichen als höchst belehrenden Offenheit dargestellt sind: dem inneren Zwiespalt, der hier wühlte, entsprachen in der Theologie die Theorien der Accommodation, im Leben die gebrochenen Charaktere. So war diese Zeit, daß selbst Kants gerader und großer Verstand es rechtfertigte, wenn der Prediger das Moralgesetz durch einen ihm fremden Kirchenglauben stützte.

Ja wir müssen zu einer noch weitergreifenden Betrachtung aufsteigen. Es ist überhaupt für den Zusammenhang der sittlichen Kultur eine höchst belehrende Thatsache, wie sich erst im Zusammenhang mit der streng wissenschaftlichen Bewegung, gradweise, seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts das allgemeine Gewissen in Bezug auf religiös wissenschaftliche Wahrhaftigkeit geschärft hat. Nicht nur bewußte Accommodation, sondern auch das verworrene Spiel der Motive, jene sich selber fast unbewußte Unwahrheit, die sich den wahren Faden verbirgt, an welchem sie ihre dogmatischen Erkenntnisse auf den Schauplatz zieht, erfüllen uns Heutige mit tiefem Widerwillen. Daher thut man vergangenen religiösen Zuständen, und dieser Epoche zumal, so schweres Unrecht, wenn man den Maßstab strengen wissenschaftlichen Wahrheitsgefühls, wie es bei uns in Lessing zuerst voll und ganz aufleuchtete, ihnen gegenüber anwendet. Ein solches fällte noch gar nicht in dem Gewissen dieser Menschen seinen Richterspruch und so sind sie ihm auch noch nicht verantwortlich.

Schleiermachers Vater gehörte dieser Generation an und der dargestellte besondere Gang seines Lebens machte ihm die Bedeutung des einfachen objektiven Kirchenglaubens so deutlich, so eindringlich, wie wohl bei wenigen anderen dieser Generation geschah. Dies erklärt das Gepräge seines Geistes wie es in seinen Briefen hervortritt, und dies allein. Er erscheint als eine kräftige, lebensvolle Natur, die durch ihre Gesundheit und ihre energischen Bewegungen die Umgebung mit Behagen erfüllt. Er hat jene Leichtlebigkeit, welche die Sorgen dem kommenden Tag überläßt, die idealen Ansprüche an Wahrheit den Forschern zuweist, wie dieselbe sich aus einer harten Jugend bei kräftigen Naturen nicht selten höchst überraschend entwickelt. Sein starker Verstand bedarf der Wissenschaft. Er hatte von Jugend an sich in Schulden gesteckt, um die besten Bücher zu haben; er war ein ungeheurer Leser in seiner Einsamkeit, und als der Sohn erst heranwuchs unermüdlich zu hören und zu lernen. Aber die Vertheidigungen des Kirchenglaubens, deren zahllose Bände er verschlang, blieben bei ihm ganz wirkungslos. Das thätige Leben

im kirchlichen Amt ließ ihn erst sich von Jahr zu Jahr in die rechtgläubigen Ueberzeugungen einleben. Er war kirchlich geworden nach der Regel, die er auch dem Sohn vorlegte: „Bedenke, daß du zu Menschen redest, die eine Offenbarung annehmen und daß es deine Pflicht sei, dich zu ihnen herabzulassen; dazu aber ist nothwendig, daß du dich von ihrer Wahrheit vollkommen zu überzeugen suchest, damit du redest, wie du glaubst.“ Er behandelt also die religiöse Wahrheit als ein gewaltiges Erziehungsmittel, sieht sie, dem entsprechend, immer in Beziehung zu den Bedürfnissen der Menschen, ja zeigt sich überall geneigt, nach dem Wechsel dieser Bedürfnisse die Wahrheit selber zu modificiren. Wir werden sehen, wie er dem Sohn gegenüber die ganze Zweideutigkeit entwickelt welche in dieser Stellung liegt. Bald verlangt er von ihm sorgsame Pflege für den Glauben, der Andere beglückt, sei es durch eine Wahrheit oder durch eine Täuschung; bald wieder folgert er daraus, daß der kirchliche Glaube dies Glück, diesen Frieden allein ganz gewähre, daß er allein wahr sei; von den Aeußerungen einfachen Glaubens, die ihm ganz aus dem Herzen kommen, springt er plötzlich zum lebendigen Interesse an Schriften über, welche alle objektive Anschauung des Uebersinnlichen in das Gebiet heilsamer Träume verweisen: in allem diesem einem Manne zu vergleichen, der nun seit langen Jahren sich seines geräumigen, behaglichen Hauses erfreut, der immer wieder vergißt, wie er es einst auf trügerische, unsichere Fundamente, nur zum Schein, erbaut hat — und es doch nie ganz vergessen kann.

So geschah es, daß der freie Sinn des Großvaters in dem Vater gehemmt, erst in dem Enkel sich wieder Bahn brach und damit der religiöse Geist dieser Familie, der in schweren Gewissenskämpfen von Großvater und Vater sich entwickelt hatte, in ihm einen großen und freien Abschluß fand. Die unseligen religiösen Zustände zweier Generationen spiegeln sich in diesen inneren Schicksalen seiner Vorfahren ab, Zustände in welchen der gebundene Glaube seine Ketten schüttelte, mit Zweifeln sich fügte, aus welchen nunmehr der Enkel einer glücklicheren Zeit entgegenwuchs.

Als reformirter Feldprediger in Schlesien stand der Vater in Breslau, als hier am 21. November 1768 sein ältester Sohn Friedrich Daniel geboren wurde. Auch die Mutter stammte aus einer geistlichen Familie; sie war die jüngste Tochter eines Hofpredigers Stubenrauch, ihr Bruder Professor der Theologie in Halle, die ganze Familie mit den Spalding's und Sack's, der Aristokratie der reformirten Prediger eng befreundet. Sie erscheint als eine einfache, tief religiöse, höchst intelligente Frau, die ganz der Erziehung ihrer Kinder lebte. Außer unserem Friedrich Daniel waren ein Mädchen, Charlotte, und ein jüngerer Knabe, Karl, vorhanden; ein ande-

res Töchterchen war früh gestorben. Da der Vater meist auf Amtsreisen war, fiel ihr die Erziehung der Kinder beinahe ausschließlich zu; aus den Briefen, in welchen sie ihrem Bruder über ihre Kinder den genauesten Bericht abstattet, spricht schlichter, treffender, ja tiefer Verstand mitten in überfließender Zärtlichkeit, jener ergreifende Adel der Seele, welcher auch in den engsten Verhältnissen, ja in Nahrungssorgen für die Zukunft der Kinder unverrückbar ihr inneres Glück im Auge behält. Sie sollte keins derselben erwachsen sehen. Wie eine Ahnung spricht es aus ihren einfachen Worten: „ich kann es nicht begreifen, wie so viele Eltern so wenig wahre Liebe zu ihren Kindern haben können, da wir doch nichts in diesem Leben besitzen, worauf wir uns noch jenseits des Grabes können Rechnung machen, als die Tugend und unsere Kinder".

Die intellectuelle Begabung Schleiermachers, die sich später, wie bei den bedeutendsten philosophischen Köpfen, so langsam zur Selbstständigkeit entwickeln sollte, trat in dem Kinde mit Frühreife hervor. Mit vier Jahren hatte er zu lesen begonnen. „Der liebe Junge — schreibt die Mutter etwas später — macht uns manche Freude und viel Hoffnung. Er hat das zärtlichste Herz und einen sehr guten Kopf". „Er ist der Kleinste in der ganzen Schule und kommt aus allen Klassen als einer der obersten heraus". So kam er in den frühen Ruf eines guten Kopfes; ihn selber aber, der noch nicht zehn Jahre alt war, quälte, daß er Nichts von dem, was die Schule abgerissen brachte, in seinem wahren Zusammenhange verstand, während er doch seine Mitschüler ganz ohne diese Unruhe sah; daher er denn heimlich an der gepriesenen Größe seiner Fähigkeiten zweifelte und beständig in der Angst schwebte, daß Andere diese unvermuthete Entdeckung nun auch machen könnten. Das dämpfte seinen kindischen Stolz mehr als die religiösen Einwirkungen der Mutter hätten thun können.

Er mochte etwa 10 Jahre alt geworden sein, als seine Eltern Breslau verließen und ihren Aufenthalt zu Pleß in Oberschlesien nahmen, ein Jahr darauf dann auf der reformirten Colonie Anhalt, deren Predigtamt der Vater neben dem des Feldpredigers mitverwaltete. So war er denn von seinem zehnten bis zwölften Jahre größtentheils auf dem Lande und im Unterricht der Eltern. „Wir behalten ihn darum noch bei uns — schreibt die Mutter — weil er für sein Alter schon genug weiß; wir möchten gern, daß sein Herz so gut wäre, als sein Verstand schon Kräfte hat; sein Herz ist schon durch das viele Lob, was man ihm in Breslau wegen seines Verstandes ertheilt hat, verderbt, denn er ist dadurch stolz und eitel geworden. Hätten wir ihn in Breslau gelassen, wäre er im 14ten Jahre gewiß zur Universität reif gewesen, so glücklich geht ihm Alles von Statten."

Für seinen schwächlichen Körper war diese Hemmung seiner frühreifen Entwicklung sehr heilsam; Magenkrämpfe, die Leiden seiner späteren Jahre, quälten schon den Knaben.

Endlich in seinem zwölften Jahre begann wieder ein regelmäßiger Unterricht, seitdem ihn seine Eltern nach Pleß in Pension gaben. Sein Lehrer, ein Schüler Ernesti's, selbst voll Begeisterung für die alten Sprachen, erfüllte auch ihn mit dieser Liebe, welche durch sein ganzes Leben hindurch gedauert hat, und setzte ihn durch die Erzählung von berühmten Gelehrten in Flammen. Aber auch in dieser Zeit brachte ihm sein frühreifer Scharfsinn eigene Qualen. Er gerieth auf die Idee, alle alten Schriftsteller, somit die ganze alte Geschichte, sei untergeschoben; denn was er von dieser alten Geschichte wußte, erschien ihm romanhaft und unzusammenhängend. Auch diesen sonderbaren Gedanken verschloß er in sich, da das Aussprechen so abentheuerlicher Zweifel ihn wohl um den Ruf eines guten Kopfes bringen mußte; so erwartete er denn von dem, was er mit der Zeit selber entdecken würde, die Bestreitung desselben oder seine Widerlegung. Auch religiöse Kämpfe waren ihm damals nicht mehr fremd. Seine Kinderphantasie schon war durch die Lehre von den unendlichen Strafen und Belohnungen auf eine höchst beängstigende Art beschäftigt worden, und es hatte ihm in seinem elften Jahre mehrere schlaflose Nächte gekostet, daß er bei der Abwägung des Verhältnisses zwischen den Leiden Christi und der Strafe, deren Stelle dieselben vertreten sollten, kein beruhigendes Ergebniß erhielt.

In dieser Frühreife, von so disparaten Elementen, als das Christenthum und das classische Alterthum sind, wechselsweise angezogen, durch einen selbständig grübelnden Scharfsinn schon über die Schule hinweggehoben, bevor er sie durchlaufen hatte, sollte er nun in eine religiöse Gährung eintreten, welche über den Beruf seines Lebens entschied. Sein ganzes künftiges Dasein steht unter der Macht der Einflüsse, die in dem Knaben theils schon lebendig waren, theils nunmehr seiner warteten. Wie unsere Erinnerung in lebhafter Vergegenwärtigung dieser frühen Zeiten unserer Entwicklung sich kaum genug thun kann, so ist auch, ohne Ausnahme beinahe, in ihnen bereits in einer wunderbaren Weise die Gestalt unseres künftigen Daseins gegenwärtig. So durchleuchtet Göthe's Knabenzeit überall das unbefangenste Sichregen dichterischer Phantasie, so die Kindheit und die Knabenjahre Schleiermacher's die Macht des religiösen Gefühls.

Zweites Capitel.

Die Herrnhutische Erziehung.

Auf seinen Amtsreisen hatte Schleiermacher's Vater viele Mitglieder der Herrnhutischen Gemeinde persönlich kennen gelernt, ihre Einrichtungen gesehen, ihren Gottesdienst besucht. Wie hätten sie einen ernsten christlichen Prediger, der nun so viele Jahre in Schlesien lebte, nicht beschäftigen müssen! Von diesen Fabrikdörfern aus, wie sie an den Abhängen des Riesengebirges liegen, hatten sich die Brüdergemeinden verbreitet. An dem wüsten Hutberge bei Berthelsdorf hatten die mährischen Brüder, Christian David und die Neißer, über die Gebirge wandernd, nachdem sie Hab und Gut verlassen hatten, das erste Haus von Herrenhut gebaut. Nun lagen rings umher, in Sachsen, Schlesien, der Lausitz die Gemeindeörter. Nach der Wetterau, dem Rhein, bis nach Holland und England hatte die fromme Unruhe des Grafen mit Gemeindegründungen sich ausgedehnt; aber hier blieb die Heimath. Und hier blieben auch die großen, religiösen Erziehungsanstalten, welche, so zu sagen, im Herzen dieser ganzen kirchlichen Organisation lagen. In ihnen — und außer den berühmten auswärtigen Missionen in ihnen allein — entwickelte diese kirchliche Organisation, die sich sonst als eine brüderliche Gemeinschaft von Wiedergeborenen ganz von der Welt abgesondert hatte, und beinahe ängstlich von jeder Einwirkung auf die Glieder der Staatskirchen sich fern hielt, eine lebendige religiöse Betriebsamkeit. Da nun die Eltern genöthigt waren, ihre drei Kinder dauernd aus dem Hause zu geben, weil der Rektor der Schule in Pleß nach seiner Heimath abbe-

---

Für dieses zweite Capitel trat zu persönlichen Anschauungen und Mittheilungen, zu dem handschriftlichen Tagebuch Okely's die bekannte umfangreiche Literatur über die Unität, aus welcher ich hervorhebe: Evang. Brüderhistorie, 2te Aufl. 1772 ff. 3 Bde. Cröger's Geschichte der erneuerten Brüderkirche, 3 Bde. 1852 ff. Schaaff, die ev. Brüdergemeinde 1825; über die Einrichtungen: (Graf zu Lynar) Nachricht von der gegenwärtigen Verfassung der Brüderunität, 2te Aufl., mit Vorw. von Büsching 1781, die merkwürdigen Berliner Anmerkungen zu Spangenberg 1786; über Niesky: Gammert, Geschichte des Pädagogiums der Brüderunität 1859; über Barby: Plitt, das theologische Seminar der Brüderunität 1854.

rufen worden war, so erschien ihnen in ihrer Besorgniß vor dem Geiste der Welt als einzige Auskunft die hier herrschende christliche Erziehung, deren Anforderungen auch ihre Verhältnisse nicht überstiegen. Sie unternahmen also im Herbst 1782 zusammen eine Reise, um die Erziehungsanstalt zu Niesky kennen zu lernen. Sie kamen gerade zu der Zeit des Synodus in Berthelsdorf an, zu dem aus allen Welttheilen Deputirte erschienen waren, und dessen feierlichen Eindruck, unter der Leitung des weisen Spangenberg, auch die Geschichtschreiber der Unität nicht genug rühmen können; das tiefe fromme Gemüth der Mutter ward davon ganz ergriffen. So reisten sie denn von da weiter, über das Gebirge nach Niesky, fanden Alles nach ihrem Wunsche und beschlossen sofort, die Kinder dahin zu bringen. Unser Friedrich erwartete, von den freudigen Berichten der Eltern erfüllt, den Tag der Abreise mit Sehnsucht. Im Frühjahre 1783 machte man sich auf den Weg und da seine Aufnahme noch vom Loose abhing, so mußten die Eltern mit ihm in Gnadenfrei noch ein Paar Wochen verweilen.

Diese Wochen in Gnadenfrei, in welchen der vierzehnjährige Knabe, müßig und unter dem ersten Eindrucke der Herrnhutischen Umgebung, durch die Gegenwart der Eltern über seine Jahre in das geistige Leben dieser Gemeinden hineingezogen, nach den persönlichen Erfahrungen der Brüdergemeinde rang, begannen ein erregtes religiöses Phantasieleben, welches die ganze Zeit seines Aufenthalts in der Brüdergemeinde hindurch nicht völlig zur Ruhe kam. Der Geist dieser bedeutenden Gemeinschaft bemächtigte sich seiner.

Schleiermacher selber bezeichnete später aus seiner persönlichen Erfahrung als den innersten Mittelpunkt der herrnhutischen Religiosität die Weise, in welcher in jeden Vortrag, in jede Stimmung, in jede Handlung die Lehre von dem natürlichen Verderben und den übernatürlichen Gnadenwirkungen verwebt wird, wie das Hindurchdringen durch diesen Gegensatz zum persönlichen Kampf, zur persönlichen Erfahrung eines jeden Einzelnen gemacht wird. Ist doch das Herrnhuterthum nichts anderes als der Pietismus in kirchlicher Organisation. Es ist das Genie Zinzendorfs, für jenen Umgang mit Jesu, jene Herzensgemeinschaft der Gläubigen, die er schon als Jüngling auf dem Schloß zu Hennersdorf bei seiner Tante, einer schönen Seele, gefunden hatte, immer neue Formen, neue Ausdrucksweisen in Lied, Wort, Einrichtung des Cultus und kirchlicher Organisation zu entdecken. So trug er denn auch keine Scheu, die Gemüther der Kinder mit den Geheimnissen der moralischen Geschichte des Menschen zu erfüllen. Es machte ihn glücklich zu sehen, wie sein zweijähriges Töchterchen ihre kleinen Vergehen abbat. Kein Alter sollte von dem ausgeschlossen sein, was nach der Anschauung

dieser pietistischen Kreise den allein werthvollen Gehalt des ganzen Lebens ausmacht.

Indem nun der vierzehnjährige Knabe seine kindlichen Beweggründe zerlegte, erschien ihm leicht auch seine beste Handlung als verdächtig. Aber war ihm damit seine Ueberzeugung von dem eignen moralischen Vermögen des Menschen genommen, so rang er nun vergeblich zum Ersatz nach jenen übernatürlichen Gefühlen, von deren Nothwendigkeit für das Heil seiner Seele ihn jeder Blick in sich selber überzeugte, von deren lebendiger Macht überall rings um ihn jede Predigt, jeder Gesang, ja jeder Anblick der Mitglieder der Gemeinde, die sich in solchen Augenblicken so friedlich, so glücklich ihm gegenüber darstellte, zu ihm sprach, und welche nur vor ihm, vor ihm allein zu fliehen schienen. Glaubte er von diesen übernatürlichen Gefühlen einen Schatten erhascht zu haben, so erkannte er bald in ihnen eine unfruchtbare Anstrengung seiner Phantasie. Vergebens war seine Mutter bemüht, dem was er stündlich in der Gemeinde vernahm richtigere Anschauungen vom natürlichen Verderben, von den übernatürlichen Gnadenwirkungen unterzulegen. Seine ganze Hoffnung klammerte sich an die friedliche Erscheinung dieser Wiedergeborenen. Er war entschlossen, wenn ihm die Aufnahme in das Pädagogium versagt würde, ein ehrsames Handwerk in der Gemeinde zu lernen. Zum ersten Male schien er an einer übernatürlichen Wirkung in sich nicht zweifeln zu können, als er mit diesem Entschluß allen ehrgeizigen Plänen entsagte, zu welchen ihn sein Lehrer in Pleß begeistert hatte. In dieser Gemüthsverfassung trat er im Frühjahr 1783 in das Pädagogium zu Niesky.

Aber die wunderbare Heilkraft, welche in der Jugend durch neue Eindrücke und neues Voranstreben in uns lebendig ist, bewährte auch diesen leidenschaftlichen Zuständen des vierzehnjährigen Frühgereiften gegenüber ihre Macht. Vor mir liegt ein Tagebuch seines Busenfreundes Okely, welches das heiterste Bild dieser Jahre von Niesky giebt, und Schleiermacher selber dachte nie ohne das lebhafteste Vergnügen an sie zurück.

Ein paar Meilen nördlich von Görlitz liegt der Brüderort Niesky, mitten in wenig fruchtbarem Flachland. Wenn man von Görlitz kam, sah man das kleine, friedliche Dorf in der Ebene sich hinstrecken, die schmalen Glockenthürmchen des Gemeinhauses hervorragend unter den niedrigen Häusern, links daneben das zweistöckige Brüderhaus, rechts das Knabeninstitut und das Pädagogium, in welches nun Schleiermacher eingezogen war; es stieß an die Felder, und ein paar Minuten weiterhin rechts vom Dorf führten verschiedene Wege, hier und da von einigen Pappeln begleitet, nach Monplaisir, den Anlagen in denen sich die Knaben vom Pädagogium tummelten, dicht angrenzend an eine Kiefern- und Tannenpflanzung. Es war

eine dürftige Gegend; aber die einsame Ländlichkeit, der reinliche Sinn für harmonische Natur, der in allen Gemeindeorten mit so ganz eigenem Reiz die einförmige Stille des Gemüths abspiegelt, endlich das Behagen, das aus dem traulichen Verkehr der Schüler mit Inspektoren, Helfern und Predigern entsprang, verbreiteten die wohlthuendste Empfindung. Inspektor des Pädagogiums, der eigentliche Schulmann desselben, war der alte Zembsch, der den Herren von der Unitätsconferenz gegenüber den gelehrten Charakter des Pädagogiums als einer lateinischen Schule zu vertheidigen verstand. Unvermischt mit religiösen Sonderbarkeiten war seine Philologie allerdings auch nicht; so notirt Okely gelegentlich mit großem Verdruß, wie Zembsch bei der Erklärung der bekannten Ode an Virgil einen ernsthaften Beweis der Gottlosigkeit der Schifffahrt, zur Rechtfertigung des Horaz wie er glaubte, antrat; dergleichen Sachen, wie daß die Menschen von einem Lande zum andern segelten, sich auf einem Mongolfierischen Ballon in die Luft erhöben oder sich mit der Elektricität einließen, seien ganz gegen die Absicht des Schöpfers; Beweis: denn er hat sie uns von Natur nicht gegeben. Gelegentlich ärgerte er denn auch seine Schüler mit der Behauptung, daß alle neueren Dichter dem Horaz nicht das Wasser reichten. Das Direktorium des Pädagogiums hatte Friedrich Gregor, dessen Gesangbuch neben Spangenbergs idea fidei fratrum, beide von 1778, gewissermaßen den sammelnden Abschluß der religiösen Bewegung der Unität bezeichnet, das Buch, aus dem damals der Knabe Schleiermacher gesungen, und das noch das Erbauungsbuch der Brüdergemeinde ist. Für das Pädagogium war er nicht von besonderem Talent, wie manche spöttischen Bemerkungen Okely's zeigen. Aus all seinen Lehrern hebt Schleiermacher einen jüngeren, Hilmer, weit hervor. Bei einem immer leidenden Körper habe er einen wahrhaft philosophischen Geist, ein vorzügliches pädagogisches Talent und einen nicht zu ermüdenden Fleiß zum Besten seiner Schüler besessen. Wie traulich erscheint seine Art in Okely's Tagebuch, wenn er, während über ihrem Zimmer die Langeweile eines Sonntagsnachmittags brütet, sie da überrascht und ihnen einen witzigen englischen Artikel vorliest: selbst sein Ungeschick macht ihnen den verehrten Mann lieber.

In dieser friedlichen Stille, bei einem Unterricht, gerade gut genug, zu eigenem Weiterstreben aufzuregen, vertiefte sich nun der Knabe zum ersten Male in die Welt der Griechen, von seinem geliebten Mitschüler Albertini begleitet. Das war eine Freundschaft, welche die Beiden noch lange danach in Niesky unter den Namen Orest und Pylades berühmt machte. Die literarischen Unternehmungen der zwei Genossen waren colossalisch und abentheuerlich. Mit der geringen Sprachkenntniß, die ihnen die Schule an die

Hand gab, verschlangen sie in verhältnißmäßig kurzer Zeit den Homer, Hesiod, Theokrit, Sophokles, Euripides und Pindar. Bei dieser Lektüre machten sie Entdeckungen, die außer Niesky bereits geläufig waren und schrieben Abhandlungen, strotzend von Citaten, die nichts enthielten als was die ganze Welt wußte. Und dann dürfen wir uns die jungen Gelehrten wieder denken wie Okely's Tagebuch seine eigenen Erholungen aus diesen Jahren beschreibt. Auf dem Rasen im Maiblumenwäldchen sitzen sie zusammen, Okely hat einen französischen Miscellaneenband vor sich, aber er kann nicht umhin mehr auf das halb lustige, halb altkluge Geplauder um sich zu hören. Da ist von Hilmers vergeblichen Anstrengungen Suppe auszutheilen die Rede und gleich darauf vom Verdienst der jüngeren Gemeindearbeiter. Recht altklug fassen die Knaben die tröstliche Hoffnung, daß es nicht leicht an tüchtigen Männern, die Stelle der Alten zu vertreten, fehlen werde. Oder am Sonntag Nachmittag wandert Okely mit dem jungen Prediger Treschow zur Gemeinstunde hinüber nach Trebus, wo er denn über die fünfzehn Zuhörer dort in heiligen Eifer geräth. Aber die Sage geht, daß Hilmer einmal nur drei dort vorgefunden und daß er, so unempfindlich er sonst ist, sich damals doch außer Stande gefühlt habe den Rückweg zu Fuß anzutreten. Und dann liest er wieder im Pavillon zu Monplaisir den Messias oder unter einer einsamen hohen Eiche die Ode an Göcking. Wie verständig, liebevoll und doch ein wenig knabenhaft pedantisch sind dann Schleiermacher's Briefe an die Schwester. Er sagt ihr, wie er jetzt der Studien wegen den Winter doch dem Sommer vorziehe. Er ermahnt sie, die sich nach dem stillen Leben im Chorhause jetzt bei den Eltern nicht in die Wirthschaft zu finden vermag, wie nothwendig dies für ein junges Mädchen sei, das doch vielleicht nicht alle Zeit im Chorhause vor dem Nährahmen sitzen solle. Auch nicht melancholisch möge sie sein, damit die Leute nicht dadurch in dem Verdacht bestärkt würden, die Herrnhuter seien alle Kopfhänger. Und vor Allem möge sie sich keines Wortes bedienen, das sie in dem Schwesternhaus gelernt habe, denn die taugten alle nichts.

So hatten Jugendmuth und erwachende wissenschaftliche Begeisterung die religiösen Kämpfe in den Hintergrund gedrängt. In seinen Briefen an die Schwester erscheint der Knabe ganz in den religiösen Anschauungen der Gemeinde. Nichts könne ihn in seinem Gange stören, als wenn der tägliche Umgang mit dem Heiland nicht ungestört und ununterbrochen fortgehe. „Je ungestörter, desto besser, je einförmiger, desto ruhiger, desto näher am Himmel, am liebsten aber ganz da." Wenn er im Widerspruch damit in einem späteren Bericht sagt, daß er und seine Freunde auch damals nach übernatürlichen Gefühlen gejagt hätten, welche sich dann als Selbstbetrug

der Phantasie erwiesen: so erschien doch wohl dieser damalige Zustand vor seiner Erinnerung kritischer als er in Wahrheit gewesen. Aber jedenfalls sahen sie nicht ohne Angst den Zeitpunkt ihrer Versetzung auf das Brüderseminar in Barby herannahen. Die Entscheidung über ihre ganze Zukunft trat damit vor sie. Bisher hatten sie sich dieser Frage gegenüber mit griechischen Versen getröstet und das war kein schlechter Trost. Aber es ging auch mit den griechischen Versen zu Ende.

Im Herbst 1785 wurde Schleiermacher mit seinem Albertini auf das Seminarium der Brüderunität versetzt, welches für die gelehrten Stände der Gemeinden, insbesondere für ihr Predigt- und Schulamt bestimmt war. Es war eine Art von Universität, aber nach dem Zuschnitt der Bedürfnisse und Lebensansichten der Brüdergemeinde, eine theologische und philologische Fakultät, die Zuhörer unter der Disciplin der Anstalt, mehr einem katholischen Convikt zu vergleichen als einer protestantischen theologischen Fakultät. Nun, in dieser neuen Lage, trat der Punkt hervor, in welchem die Schwäche, ja die unerträgliche Schranke der Brüdergemeinden liegt.

Diese Gemeinschaft war in Wahrheit aus einer theologischen Bewegung erwachsen, welche ihr im Beginn bedeutende Kräfte der kirchlichen Leitung wie der religiösen Erbauung ganz ohne ihr Zuthun zugeführt hatte. Jener allein um das Heil der Seele sorgende Pietismus, der sich von den Landeskirchen verfolgt sah, fand in dieser organisirten Gemeinschaft von Erweckten, die aus seinen Anregungen entsprungen war, nunmehr eine sichere Zuflucht. Aus diesem Verhältniß zu dem Pietismus draußen in der Welt erwuchs eine ganz natürliche Organisation. Damals als Zinzendorf seinen Sohn nach Jena schickte, wo man schon mit den Erweckten in lebhafter Verbindung war, entstand dort eine gelehrte Hausgemeinde, die dann, nach Zinzendorf's Verbannung aus Sachsen, zu Lindheim in der Wetterau die Form eines Seminariums anzunehmen begann. Wie die Brüder- und Schwesterhäuser des Mittelalters hatte sich diese Vereinigung ganz natürlich gebildet. Solche, die auf Universitäten studirt oder schon in Aemtern gestanden hatten, bildeten sich hier, in einer ihnen gemäßen religiösen Athmosphäre, zur lebend'gen Praxis welche den gemeinsamen Ueberzeugungen entsprach.

Erst als der Pietismus auf den Universitäten zurücktrat oder sich mit den Landeskirchen zu einer Gestalt der Gläubigkeit verschmolz, welche sehr weit davon entfernt war in dem zurückgezogenen Dienst an diesen weltverborgenen Gemeinden Befriedigung zu finden, entstand nun für die Herrnhuterunität die Aufgabe, eine ihre Ueberzeugung entwickelnde theologische Schule zu gründen. Und zwar inmitten eines ganz veränderten Zustandes der theologischen Wissenschaften. Man hatte jenes Seminarium, sobald

Sachsen die Unität anerkannte, (1754) nach Barby gelegt, ein paar Meilen von Halle, in welchem damals noch der Pietismus herrschte. Nun waren dort die philosophische Schule Wolff's und die Kritik Semler's zur Herrschaft gekommen; die allgemeine Bewegung der deutschen Aufklärung hatte auch diese Burg des Pietismus erobert. Und so trat in dem benachbarten Barby ein Widerspruch hervor, den keine äußere Organisation aufzuheben vermochte. Eine Gemeinschaft von Erweckten kann sich gegen die Wissenschaft nur abschließen. Ja sie vermag nicht einmal soviel Wissenschaft in ihrer Mitte zu erhalten, als junge lebendige Köpfe brauchen, welche mit dem besten Willen für den Schul- und Kirchendienst sich vorbereiten. An der Sonne einer freien, auf der Höhe der Welt stehenden Wissenschaft gezeitigte Ideen dringen herein; wie kümmerlich muß alles sein, was inmitten einer Gemeinschaft, für welche alle Wissenschaft Mittel des Glaubens, in enge Grenzen abgeschlossenes Mittel ist, ihnen entgegengehalten werden kann! So schwankte man zwischen einem unmöglichen Ausschließen der Wissenschaft und halbem, stumpfem Darstellen und Widerlegen ihrer Gedanken. Man pflegte Mathematik und Naturwissenschaften, weil diese damals noch keine unmittelbare Beziehung zu einer negativen Weltansicht hatten. Man entwarf 1772 ein Statut mit strengster Disciplin; aber so entstand eine so kümmerliche Bildung, daß mehrere Männer von der Unitätsconferenz selbst bald ihre Söhne lieber auf Universitäten schickten als sie so verkümmern zu lassen. Ein Visitationsbericht Spangenberg's von 1779 zeigt sehr klar bei allem Wohlwollen starke Unzufriedenheit, und in dieser unverkennbare Hoffnungslosigkeit. Es ist bezeichnend, daß theologische Lehrer von Barby mehrere Male die wissenschaftliche Organisation von Niesky, welche in das Alterthum, in die griechischen Schriftsteller den Eingang nicht verschloß, als unüberwindliches Hinderniß einer Reform von Barby bezeichneten. Es war unmöglich, denen, welche in den griechischen Schriftstellern gelebt hatten, die neueren deutschen zu verschließen. So unhaltbar war der Zustand geworden, daß man ein paar Jahre nach Schleiermacher's Studienzeit eine radikale Reform durch Verlegung von Barby nach Niesky unternahm, um die Unität wenigstens von den Einwirkungen einer nahen Universität zu befreien.

Das ist der schwache Punkt dieser Herrnhutischen Organisation, daß hier eine Frömmigkeit gepflegt wird, aus deren Tiefe nicht Wissenschaft und Kunst und alle idealen Mächte des Daseins Kraft und Richtung gewinnen; diese Form des Christenthums entwerthet das Leben, indem sie die Fülle der menschlichen Existenz in die Enge eines ausschließlichen religiösen Gemüthsprozesses zieht; das ist nicht mehr das Christenthum, dessen tiefe Innerlichkeit in den Gestalten Raphaels, in den Tönen Sebastian

Bach's und Händel's, in der Gedankenwelt eines Augustinus, Meister Ekhart Pascal einen Ausdruck gefunden hatte — das Christenthum der Conventikel, schen sich bergend vor dem was man Welt nannte, das mußte hier die Herrschaft gewinnen. Von hier aus versteht man den am meisten charakteristischen Zug des pietistischen Lebens. Indem es dem Berufsleben, der handelnden Existenz der Männer allen idealen Gehalt entzieht, welcher in Wissenschaften, Künsten und heiterer Geselligkeit pulsirt, entwickelt es neben dem religiösen Leben die bloße nackte Erwerbslust. Demgemäß ist es nicht ein Zeichen von Heuchelei, wenn in den Herrenhutischen Brüdern und den Pietisten so oft Betriebsamkeit, lebhafter Kaufmannsgeist, ja Habsucht sich zu einer strengen Christlichkeit gesellen, es ist nur ein Symptom des kranken, vor den Kulturinteressen flüchtigen Christenthums; diese unedle Richtung des Lebens entspricht vollkommen einer Frömmigkeit, welche die idealen Gewalten, die das Leben allein adeln, von sich ausschließt. In der Stille der schönen Seele oder in dem gefahrvollen handelnden Leben des Missionars hat diese pietistische und Herrenhutische Religiosität allein ihren würdigen Ausdruck.

Es entsprach daher nur dem Naturgesetze dieser Gesellschaft, wenn sie durch keine Organisation eine Universität zu bilden vermochte, wenn, damit zusammenhängend, tief religiöse Naturen aus ihr schieden, weil sie die Kraft besaßen an dem Fortgange des wissenschaftlichen Geistes handelnd Theil zu nehmen. So geschah es damals dicht hintereinander mit Schleiermacher und dem Philosophen Fries.

So ward der schwache Punkt in der Organisation der Brüdergemeinde verhängnißvoll für die Universität von Barby. Eine Einrichtung, ein Zustand derselben ergab sich, welcher bedeutenden Jünglingen unbefriedigend und zuletzt unerträglich erscheinen mußte. Von ihren Lehrern, besonders Baumeister und Moore, sprechen die Freunde damals wie später ohne Achtung, die Collegien gaben Widerlegungen der Wissenschaft draußen in der Welt, aber keine Darstellung; die bedeutendsten wissenschaftlichen Schriften der damaligen Zeit waren ihnen verboten. Die Hausdisciplin lag nicht durch ihre einzelnen Bestimmungen drückend auf ihnen, aber durch jene discretionäre Gewalt, wie sie die Verbindung der Rechte von Lehrern und religiösen Aufsehern so schwer erträglich macht. Wie mußte in solcher Lage die unablässige Beschäftigung mit den höchsten Problemen, der auf sie eindringende, gar nicht zu verhindernde Widerstreit der Ansichten die Jünglinge ergreifen! Sie begannen sich auszusprechen. Zu unseren beiden jungen Freunden gesellte sich in Barby Okely, dessen Tagebuch uns bekannt ist, ein edler, tiefdenkender Geist, welchen die Gewissenskämpfe dieser Jahre nur

mit der reinsten, stolzesten Gewissenhaftigkeit erfüllt hatten. Die äußere Freiheit, welche das wie auch immer eingeschränkte Universitätsleben gab, mußte auch die inneren Fesseln lösen. Dem Gedankenleben, das sich schon in Niesky in ihnen angesponnen hatte, war keiner ihrer Lehrer gewachsen. Auf ihren Spaziergängen an dem heiteren Elbufer, in ihren gemeinsamen Studien ging ihnen eine Denkart auf, welche sie von all' ihren Umgebungen schied. Sie erwuchs aus der Gährung, in welcher sie sich fanden, die sie nicht müde wurden zu beobachten. Und zwar bezogen sich die Anschauungen, aus denen sie ihre Begriffe gestalteten, alle auf die religiösen Kämpfe gegen die kirchliche Tradition. Sie durchlebten in sich, was seit zwei Decennien Deutschland durchlebte, dessen sogenannte Aufklärung ebenfalls ihrem Wesen nach eine kritische Reinigung des kirchlichen Systems war, ganz abweichend von dem Gange, welchen die Aufklärung in England und Frankreich genommen hatte. So mußte sie auch was von Außen eindrang in ihrem Streben bestärken. Sie lasen die Jenaer Literaturzeitung, die damals vom Standpunkte Kants aus einen trefflichen Ueberblick gewährte, verwandte Schriften liefen ihnen durch die Hände, doch bedurften sie kaum eines Stoffes von Außen in dieser Richtung. Wenn sie sich durch meilenweite heimliche Gänge zu dem „freundlichen einäugigen Manne" in Zerbst, durch verbotene Correspondenz Bücher aus dem Index der Brüdergemeinde verschafften, so waren das selten philosophische oder theologische Schriften, vielmehr Wieland's Gedichte, Göthe's Werther, poetische Werke durch welche sie ihr Empfinden nährten und von der religiösen Schranke befreiten, welche das Leben in der Brüdergemeinde ihnen zog. Noch von Halle aus sendet Schleiermacher an den in Barby gebliebenen Freund Clarissa, die Waldheime, die berühmtesten der sentimentalen Romane jener Epoche. Ihre innere Welt war der grenzenlose Stoff ihres Nachdenkens. Sie hatten zu philosophiren begonnen. Die erste Blüthe des Geistes nennt Schleiermacher später in glücklicher Erinnerung diese Epoche.

Unter anderen findet sich ein Aufsatz Okely's unter Schleiermacher's Papieren, Grund meiner Hoffnung benannt, gewiß damals als ein Ausdruck ihres gemeinsamen Strebens unter ihnen umlaufend. Okely überblickt in ihm die Entwicklung seines Denkens; wie der Einblick in die Verschiedenheit der Religionen, in die Räthselhaftigkeit und den verschiedenen Werth der biblischen Schriften ihn zum Naturalisten gemacht habe: er tröstet sich mit so edlen Genossen als Rousseau, Mendelssohn und Garve. In dem Bruchstück seines naturalistischen Systems, das dann folgt, begründet er aus dem Moralgesetz und dem Begriff der Gerechtigkeit den Glauben an Gott und an die Unsterb-

lichkeit. Er hält keinen andern Gottesdienst für nothwendig, als den rechten Gebrauch der Vernunft.

In solchen Problemen lebten sie. Die rathlosen Lehrer in Barby begannen sie unmerklich noch mehr einzuschränken, noch schärfer zu beaufsichtigen. „Ich und meine Freunde — schreibt Okely in dem Tagebuche seiner Ideen am 25. September 1786 — empfinden die Einschränkung, die uns auferlegt worden ist, sehr wohl. Ich glaube aber nicht, daß sie für unser Denken von gefährlichen Folgen zu sein braucht". Nicht an dieser oder jener Provinz der Studien hafte das Denken, und so könne keine Einschränkung erzwingen, daß man die Untersuchung ganz fallen lasse, anstatt nur den Gegenstand derselben zu wechseln. Mit diesem Vorsatze greift er zur Naturwissenschaft und zur Geschichte, als einer nie versiegenden Quelle philosophischen Denkens.

Aber wie sollte das enden? Die Beaufsichtigung ward immer drückender. Selbst in der Freiheit ihres Umganges sahen sie sich beschränkt. Die religiöse Disciplin umschloß Morgen, Mittag und Abend jedes Tages. Ein schwer erträglicher Zustand! Doch hätte er überstanden werden können, hätte nicht vor ihnen gelegen, mit diesen dürftigen Ideen, mit diesen einander bekämpfenden Gedanken in den Gemeindedienst zu treten und nun in derselben abgeschlossenen Enge Jahr für Jahr des Lebens ohne Hoffnung auf geistige Befreiung verrinnen zu sehen. Das war nicht mehr zu ertragen, lieber die schwersten Kämpfe, die bitterste Noth. Einer nach dem Andern faßte den Gedanken der Flucht. Schon vorher war Beyer, ein altes Mitglied ihres Klubbs, eine derbe, brave und treue Seele, die ihre überlegenen Einwirkungen mit treuster Anhänglichkeit vergalt, aus der Brüdergemeinde ausgeschieden. Es ist nicht zu erkennen, was nun Okely plötzlich zum Bruche trieb. Ruhig endigt das Tagebuch seiner Ideen mit dem Ausgange des Septembers. Schon am 23. Oktober hat dann Beyer in Jena die Nachricht, daß dem armen Klubb gänzliche Zerstreuung drohe. „So ist's denn wirklich geschehen, und Du ergreifst die Flucht, noch dazu im Winter. Eure Briefe haben mich sehr gerührt, und das Andenken an Eure eingeschränkte Lage vertrieb mir alle gute Laune". Als mit dem Beginn des neuen Jahres die Nachricht von Okely's guter Aufnahme bei seinem Vater, von der Duldsamkeit desselben und dem gegenwärtigen Glücke des geliebten Freundes eintraf, fand sie Schleiermacher bereits in der Krisis seines eigenen Schicksals.

Drittes Capitel.

Religiöse Befreiung.

Schon im Sommer 1786 hatte Schleiermacher, damals sechszehnjährig, das Ziel klar vor seinen Augen, eine Gemeinschaft zu verlassen, deren Ueberzeugungen er nicht mehr theilte. Aber wie so viel schwerer war ihm das gemacht als dem Freunde. Er liebte seinen Vater und wußte, daß diese Nachricht alle inneren und äußeren Hoffnungen, die derselbe von ihm gehegt hatte, vernichten werde. Und er fürchtete ihn; die kirchlichen Formeln hatten immer wie eine Scheidewand zwischen ihren Herzen und dem freien Ausdruck derselben gestanden.

Noch als er in Niesky war, am Ende des Jahres 1783, hatte er seine Mutter verloren. Wenn man die Briefe dieser edlen Frau liest mit dem einfachen Ausdruck unendlicher Sorge und rastloser Liebe und den ersten Brief des Knaben nach diesem Verlust damit vergleicht, so bemerkt man wie wenig er damals noch wußte, was ihm geschehen war. Nun mußte er wohl sehen, was er auch in seinem Verhältniß zum Vater an ihr verloren hatte. Wie hätte sie mit ihren tiefen Augen in seiner Seele gelesen, wie wäre sie die einzige Vermittlerin gewesen! Nun hatte der Vater den Sohn, wie er aus dem Kindesalter getreten, nicht mehr gesehen; er hatte zum zweitenmale geheirathet; neue Sorgen waren gekommen, und er rechnete fest darauf, daß die alten abgethan seien: das war keine Lage, in der eine Verständigung leicht war.

Der Sohn hatte schon im Sommer versucht, ihn auf die Nachricht vorzubereiten, daß er den kirchlichen Glauben aufgegeben habe und die Gemeinde verlassen müsse. „Ich möchte gern Theologie studiren und zwar recht von Grund aus. Aber von allen jetzigen Einwendungen und Streitigkeiten über Exegese und Dogmatik bekommen wir nichts zu lesen als in den gelehrten Zeitungen; auch in den Collegien erwähnt man ihrer nicht einmal hinlänglich. Dies Verfahren erregt bei Manchem den Verdacht, als müßten viele Einwürfe der Neueren wohl sehr acceptabel und schwer zu widerlegen sein, weil man sich fürchtet, sie uns vorzulegen." Die Antwort des Vaters zieht mit harten Linien dem Sohn die Grenzen seiner geistigen Existenz. Wenn er ihm schrieb, wie er selber einst vergebens die Widerlegungen des Unglaubens gelesen und an sich erfahren habe wie der Glaube ein königliches Vorrecht der Gottheit sei, so vergaß er daß keine Generation der folgenden ihre Erfahrungen aufdrängen, ihr die eignen ersparen darf. Wenn er ihm seine Grenzen zumaß: er wolle ja kein eitler Theologe werden, son-

dern sich nur geschickt machen, dem Heiland Seelen zuzuführen, dazu aber bedürfe er das Alles nicht, die Bibel vermöge allen Durst des Wissens überschwänglich zu stillen, höchstens finde er in den Schriften frommer Naturforscher eine angenehme Bestätigung ihres Inhalts: was für arme und zugleich harte Worte für eine Jünglingsseele, welche der Welt und der Wissenschaft leidenschaftlich entgegenschlägt! Er mußte sich auf das schmerzlichste in sich selber zurückgewiesen fühlen. Er schwieg sechs Monate lang.

Aber er war fest entschlossen. Nach dem Ausscheiden Okely's drängte alles zur Entscheidung, da nun auch die Oberen Verdacht faßten. Welche wahrhaftige und reine Seele vermöchte ihre ersten Zweifel, ihre ersten Erkenntnisse vor den Freunden zu verbergen? Sie konnten nicht geheim bleiben, und als Schleiermacher befragt wurde, theilte er sie auch seinen Vorgesetzten offen mit. Von einer Unterredung mit Baumeister, dem theologischen Hauptlehrer des Seminariums, schreibt Okely: „sie hat mein Mitleiden rege gemacht; ach seine Katzenfreundlichkeit!" Man bedeutete ihm, daß man noch warten wolle, ob etwa die Stunde einer glücklichen Aenderung bald schlage. Er möge an seinen Vater schreiben. Die ganze wissenschaftliche Ohnmacht dieses Seminariums, deren Gründe wir dargestellt haben, lag in diesen Mitteln und denen, die man bald darauf ergriff.

Die Freunde sind aufgeregt, entrüstet zugleich und voll Schmerz. „O was ist es eine unglaubliche Pein," schrieb der sanfte Albertini, „wenn man seine liebsten Freunde muß verhöhnt und verstoßen sehen und ihnen nicht helfen kann." Der edle, treue Okely wagt gar nicht, sich seines eignen Glückes zu freuen, indem er seiner gedenkt. „Mein armer Freund seufzt unter den Fesseln, von denen ich befreit bin, er muß alle die Beängstigungen und alle die Leiden noch erdulden, die ich überstanden habe; muß den sauern Kampf noch fechten, den ich ausgerungen und weiß doch nicht, ob der Ausgang am Ende so günstig für ihn sein wird." Man sieht, daß die Brüder ihren Schülern das Ausscheiden nicht leicht machten.

Inzwischen, am 21. Januar, zum Geburtstag des Vaters, öffnet ihm endlich der Sohn sein Herz. Sein Brief nähert sich der Mittheilung allmählig, wie man Jemanden auf eine Todesnachricht vorbereitet. Aber einmal da angekommen, entwickelt er klar und scharf und maßvoll die Punkte, welche ihn damals und für immer vom kirchlichen Glauben getrennt haben.

Die Systeme der altprotestantischen Dogmatik ruhen auf der Gottheit Christi und seinem stellvertretenden Tode als auf ihren Grundsäulen. Der Pietismus und die aus ihm erwachsene Brüdergemeinde lösten nur die todte Dogmatik in den gläubigen Gemüthsproceß auf und demgemäß diese starren Fundamentalbegriffe in erlebte Anschauungen. Und so erhielten dieselben,

unverändert in ihrem Inhalt, durch die Gemüthsform eine ganz neue Gewalt. Man weiß, was die Wunden Christi, seine „Seitenhöhlen", im Gemüthsleben Zinzendorf's und der Seinen bedeuteten. Diese Grundbegriffe verneint Schleiermacher und die Motive seiner Verneinung sind die einfachen und unwiderleglichen, welche die Exegese und das moralische Bewußtsein der Aufklärung für immer festgestellt haben.

„Ich kann nicht glauben, daß der ewiger, wahrer Gott war, der sich selbst nur den Menschensohn nannte; ich kann nicht glauben, daß sein Tod eine stellvertretende Versöhnung war, weil er es selbst nie ausdrücklich gesagt hat, und weil ich nicht glauben kann, daß sie nöthig gewesen; denn Gott kann die Menschen, die er offenbar nicht zur Vollkommenheit, sondern nur zum Streben nach derselben geschaffen hat, unmöglich darum ewig strafen wollen, weil sie nicht vollkommen geworden sind. Ach bester Vater, der tiefe, durchdringende Schmerz, den ich beim Schreiben dieses Briefes empfinde, hindert mich, Ihnen die Geschichte meiner Seele in Absicht auf meine Meinungen und alle meine starken Gründe für dieselben umständlich zu erzählen, aber ich bitte Sie inständig, halten Sie sie nicht für vorübergehende, nicht tief gewurzelte Gedanken; fast ein Jahr lang haften sie bei mir, und ein langes, angestrengtes Nachdenken hat mich dazu bestimmt. Ich bitte Sie, enthalten Sie mir Ihre stärksten Gründe zur Widerlegung derselben nicht vor, aber, aufrichtig zu gestehen, glaube ich nicht, daß Sie mich jetzt überzeugen werden, denn ich stehe fest darauf."

Und dann gleich hinterher, wie ihn die schmerzliche Bewegung übermannt: „so ist sie denn heraus, diese Nachricht, die Sie so sehr erschrecken muß." Kaum könne er sich vorstellen, was dem Sohn diese Zeilen gekostet. „Sie sind nun geschrieben mit zitternder Hand und mit Thränen."

Wie er glaubt, daß der Vater den Brief in Händen habe, noch bevor er eine Antwort erhalten, treibt es ihn von Neuem zu schreiben. Seine Lage ist furchtbar. Mit innrem Widerwillen erwähne ich die Technik, mit welcher die Brüder ihn folterten und die engen Seelen, welche auf den alleinseligmachenden Glauben pochen, stets zu Gebote steht. Wäre es nicht genug gewesen daß man ihm angekündigt hätte, er müsse zu Ostern, also in wenig Wochen, unter allen Umständen die Gemeinden verlassen? Aber man stellte es dem Verlassenen, Aufgeregten als den wahrscheinlichen Fall hin, daß ihn sein Vater aufgeben und ganz seinem Schicksal überlassen werde. Und für diesen Fall erklärte man ihm, seine Phantasie zu foltern, zum Voraus, daß er dann auf kein längeres Dableiben, keine Schonung, kein Mitleid zu hoffen habe. „Mein Blut kochte, da ich hörte, daß man Sie so verkannte, so lieblos urtheilte — aber ich verbiß es. O wie viel traurige

Szenen stehen mir hier noch bevor." Er bittet den Vater, ja nicht in Herrnhut eine Vermittlung zu suchen. Ruhiger geworden, da er endlich sein Herz ganz geöffnet, kann er ihm nun auch seinen Plan, in Halle zu studiren, genauer vorlegen. Er war auf den Entschluß der härtesten Entsagung gegründet. „Mein Freund in Halle hat mir folgendes Schema der nöthigsten Ausgaben geschickt: Holz jährlich 12 fl., Miethe mit Aufwartung 24 fl.; hiervon läßt sich freilich kaum etwas abdingen. Mittagstisch 40 fl.; dieser Artikel wird sich um ein Beträchtliches verringern. Frühstück und Abendbrod 48 fl.; hiervon, dächte ich, müßte sich, da ich keinen Kaffe trinke, auch Abends nicht viel esse, wenigstens die Hälfte retranchiren lassen."

Gleich nach der Absendung muß er die Antwort des Vaters auf seinen ersten Briefes erhalten haben. Weit über seine Befürchtungen hinaus geht die Leidenschaft, die aus ihm spricht. „O, Du unverständiger Sohn! wer hat Dich bezaubert, daß Du der Wahrheit nicht gehorchest? welchem Jesus Christus vor die Augen gemalt war und nun von Dir gekreuzigt wird. — Ach, mein Sohn, mein Sohn! wie tief beugst Du mich! welche Seufzer pressest Du aus meiner Seele! und wenn Abgeschiedene einige Notiz von uns nehmen, o welch grausamer Störer der Ruh Deiner seligen Mutter bist Du dann jetzt, da selbst Deine Dir fremde Stiefmutter mit mir Dich beweint. So gehe denn in die Welt, deren Ehre Du suchst. Du glaubst in der Welt den Weg zu finden, um zu der Gemeinde, in welcher Du warst, wieder zurückzukehren; und ebenso widersprechend sind Deine Einwendungen, welche Du stark nennst; ja stark und mächtig ist der Eigendünkel und Stolz Deines Herzens, aber nicht Deine Einwürfe, welche sogar ein Kind umzustoßen vermag. Du wähnst, Jesus habe nie selbst gesagt, daß er Gottes Sohn, oder welches eins ist, der wahre, ewige Gott sei, da doch der Hohepriester wegen dieses seines Bekenntnisses, welches er und alle Juden für eine Gotteslästerung hielten, ihn zum Tode verdammte. Du wähnst, der Mensch sei von Gott wohl zum Streben nach Vollkommenheit, aber nicht zur Vollkommenheit selbst erschaffen; also hat Gott den Menschen im Zorn und zu seinem ewigen Unglück geschaffen, indem er ihm ein Streben nach etwas eingepflanzt hat, was der Mensch in aller Ewigkeit zu erreichen nicht fähig ist. Aber nicht das, was Du Vollkommenheit nennst, sondern Gottes Verherrlichung ist der erste und letzte Zweck aller seiner Offenbarungen und Werke. — Und nun, mein Sohn, den ich mit Thränen an mein beklommenes Herz drücke, ach! mit herzschneidender Wehmuth entlaß ich Dich, und entlassen muß ich Dich, da Du den Gott Deines Vaters nicht mehr anbetest, nicht mehr vor einem Altar mit ihm niederkniest. Ist es aber möglich (und warum sollte es nicht? denn bei Gott ist ja kein Ding unmöglich) so gieb der Bitte

Deines Dich flehenden Vaters Gehör: kehre wieder! mein Sohn, kehre wieder! — Ich schreibe noch nicht nach Halle, weil ich hoffe, der Herr werde meine Worte und mein Gebet an Dir segnen. Schreibst Du aber an Deinen Onkel, wozu ich Dir auf den Fall, daß Du Deinen Sinn nicht änderst, die Erlaubniß gebe, so bist Du von mir und der Gemeinde entlassen." Anderthalb Jahre wollte er ihn studiren lassen; in dieser Zeit möge er sich zu einem Schulamt tüchtig machen. Zorn, Schmerz und Liebe schwanken leidenschaftlich in seinem Briefe auf und nieder: den Sieg hatte doch die Liebe behalten.

So hatte der Sohn seinen Wunsch erreicht, aber in welcher Form! ihm schien, er habe zugleich die Liebe seines Vaters verloren. „Ich war schon mehr als zu unglücklich" — antwortet er — „aber Ihr Brief hat mein Elend noch mehr als verdoppelt —" „warum können wir nicht mehr vor Einem Altar knieen und zu unserem gemeinschaftlichen Vater beten? O wie unglücklich bin ich doch! wofür sehen Sie Ihren armen Sohn an? Ich habe Zweifel gegen die Versöhnung und gegen die Gottheit Christi, und Sie sehen mich an als einen Verleugner Gottes!" Er berührt nochmals diese Fragen, aber mit leiserer Hand; ein richtiges Gefühl treibt ihn den Streit mit dem Vater nicht weiterzuführen. Er bemerkt nur daß ihn des Vaters Argument für die Gottheit Christi nicht überzeugt habe; daß man damals mit dem Ausdrucke Sohn Gottes nicht immer den Begriff einer Einheit mit dem göttlichen Wesen verknüpft habe, gehe schon daraus hervor, daß die Apostel dieses Wort häufig von den Christen brauchen Die tiefste Differenz berührt er nicht mehr. Es giebt keine Lage, in welcher der Kampf um religiöse Differenzen weniger am Orte wäre als die des Sohnes dem Vater gegenüber. Und so war es für beide höchst wohlthätig, daß nun praktische Fragen über die nächste Zukunft des Sohnes hervortraten.

Der Bruder seiner Mutter war in Halle Professor. Derselbe stand mit ihm schon, seit er aus dem Halle benachbarten Barby übergesiedelt war, in Correspondenz. Auch jetzt hatte er, bevor noch die Antwort des Vaters da war, an ihn geschrieben, und der Onkel, der ächte Bruder von Schleiermachers Mutter, war sofort bereit, ihn in seine enge Häuslichkeit aufzunehmen. Es waren noch harte Tage in Barby. Aber er sah doch wieder, wenn auch durch Wolkenschleier, einer Zukunft entgegen.

Mit dem Mai 1787 verließ er Barby und die Gemeinde, das Angesicht der Zukunft zugewandt. Damals empfand er nicht, was er diesen Jahren verdankte. In verschiedenen Epochen seines Lebens hat er später die Brüder wiedergesehen. Dann schien ihm, als sei er selber nur ein Herrnhuter einer höheren Ordnung geworden. Wenn dann seine Jugend und der

entscheidende Moment in der Entwicklung seines Lebens vor ihm stand: dann erschien ihm dieser Durchgangspunkt so nothwendig daß er sich gar nicht ohne ihn denken konnte. So wenig er sich im Stande fühlte, in der ängstlichen Beschränkung einer Brüdergemeinde zu leben: es wehte ihn doch dies einfache, stille Leben in seinem Gegensatz gegen die eitle und geräuschvolle Welt so an daß ihm ein freieres und neues Herrnhuterthum als das beneidenswertheste Loos erschien. Er hatte das Dogma da zurückgelassen; aber die geordnete Stille des Gemüths, die religiöse Innerlichkeit, welche Freundschaft, Liebe und Geselligkeit ganz durchdrang, das war von jenen Zeiten ab sein eigen geblieben. So schien ihm denn später, er sei bei den Menschen, die er liebe, mehr oder weniger Arbeiter, nach Gemeindeweise. Er fand in sich eine in die scheinbaren Kleinigkeiten seiner Beziehungen sich vertiefende Nachdenklichkeit, wie sie in dem einförmigen Leben der Gemeindeörter sich entwickelt hatte. Und was für den Reformator der Theologie das Wichtigste ist — er wußte wohl, daß der religiöse Grundzug seines Genius hier mächtige Nahrung und erste Gestalt erhalten hatte. Als er zuerst vor seiner Nation den Beruf aussprach, vermöge dessen er, durch einen göttlichen Zwang getrieben, als eine der in der Welt zerstreuten religiösen Naturen, dem irreligiösen Zeitalter das Wesen der Religion enthülle: da war es die Erinnerung an die Brüder in welcher er erzählen konnte: „Frömmigkeit war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein frühes Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte."

Ein Gegensatz drängt sich auf, den wir nicht zurückdrängen mögen. Schleiermacher ging in sein zwanzigstes Jahr, als er die klösterliche Abgeschlossenheit von Barby verließ, um die Wahrheit und den Frieden seiner Seele in der Welt zu suchen; und er täuschte sich nicht. Nicht viel älter war der große Begründer unserer protestantischen Kirche, als er, wie Schleiermacher, gegen den Willen seines Vaters, der Welt zum Trotz, aus ihr in das enge Augustinerkloster zu Erfurt flüchtete, mit seinen Kämpfen und den Qualen seines Gewissens; dort suchte er die Wahrheit und den Frieden, welche ihn in der Welt flohen. So scheiden sich die Zeiten.

Viertes Capitel.

Die Universität.

Man sieht mittelmäßige Naturen, nachdem sie sich in leidenschaftlichen Kämpfen freie Bahn für ihr inneres Leben errungen haben, nun für die entscheidenden Jahre des Lebens in eine Schlaffheit versinken, welche sie mitten in der neuen Freiheit hindert dieselbe ganz zu gebrauchen. Etwas von dieser Müdigkeit, welche auf erschütternde Kämpfe zu folgen pflegt, lag in dieser ersten Zeit selbst über dem stählernen Geiste Schleiermachers. Er erinnerte sich später selber, wie lange er noch die Folgen dieses Kampfes empfunden habe. Nur langsam und schüchtern dehnte der Geist der Jugend in ihm die Flügel; beinahe dreißig Jahre war er alt, als er sich der freien Luft des Lebens anzuvertrauen, sich heiter von ihr tragen zu lassen wagte.

Wir finden ihn zu Ostern 1787 als Studenten der reformirten Theologie in dem Barby so nahen Halle eingeschrieben. Zunächst zittern noch die leidenschaftlichen Bewegungen der letzten Monate und ihre schmerzlichen Kämpfe in ihm nach: seine Gedanken sind noch in Barby. Er braust auf bei dem Gedanken über die Urtheile, die nun dort über ihn umlaufen würden. Die Nachrichten des getreuen Albertini beruhigen ihn. Es wird in der Brüdergemeinde den einzelnen Abtheilungen eine Andacht gehalten, welche ihre besonderen Verhältnisse berührt, die sogenannte Viertelstunde. Allen Befürchtungen der Freunde entgegen, ward nun in dieser des Abtrünnigen mit keinem Worte gedacht, ja überhaupt in keiner Weise öffentlich. Nach Zembsch's Urtheil erkundigte sich sein alter Schüler besonders begierig. Das vorsichtige Gespräch, das Albertini mit ihm hatte als er in den Osterferien nach Barby herüber kam, ist sehr charakteristisch für den herrnhutischen Schulmann, dessen eigne Begeisterung für Ovid in Barby für mitschuldig galt. Es hieß eben von Albertini, daß er nun Schleiermacher folgen würde und die neuankommenden Schüler erkundigten sich bei ihm heimlich nach dem Tage, an dem er abreise. „Ich saß ganz allein in meiner Stube Nr. XXI., wo ich damals noch wohnte, als er urplötzlich hereintrat. „„Guten Tag, lieber Albertini, Du bist ja hübsch groß geworden. Also ist Schleiermacher wirk-

Für die Kenntniß der damaligen Zustände von Halle benutzte ich außer den Geschichten der Universität Halle von Förster (1794), Hoffbauer (1805), die ausgezeichnete Sammlung von Universitätsschriften auf der Berliner königl. Bibliothek.

lich fort?"" Dies war gleich seine erste Anrede. Ich antwortete: Ja. Er: warum hast Du ihn denn fortgelassen? Ich: ich konnte ihn nicht halten. Er: hat er Dir etwas von seinen Gedanken und Raisonnements mitgetheilt? Ich: Nein, nicht viel. Er: was hatte er denn für Zweifel? Ich: das kann ich nicht sagen. Ich wunderte mich über diese sonderliche Frage, da ich ihm eben erst gesagt hatte, daß Du mir nichts mitgetheilt hättest. Er: war er hier fleißig? Ich: Ja. Er: wer waren denn seine Freunde? Ich: Ich und viele andere. Er: also war ihm der liebe Heiland nicht mehr wichtig? Ich: brummte mein gewöhnliches hm! welches mir schon so oft, besonders beim Pfleger, gute Dienste geleistet hatte und wir kamen bald auf andere Materien. Dies Gespräch beweist doch, daß er keinen unchristlichen Haß gegen Dich gefaßt hat." Gegen den jungen Nachwuchs, der von Niesky ankam und sich schlecht genug anließ, mußte Albertini den Flüchtling noch lange vertheidigen.

Noch einmal erschütterte ihn eine Nachricht von Barby her. Okely war in Northampton im Bade ertrunken. Wie glückstrahlend waren seine Briefe gewesen! Er hatte die Eltern voll Duldsamkeit und Liebe gefunden, seine Verhältnisse so daß er nach einigen Reisejahren auf seinem Gute in Arbeit und Studien leben durfte. Noch sein letzter liebenswürdiger Brief hatte mit heitrem Humor berichtet, wie sein älterer Bruder in einer tiefFühlenden Frau, welcher der heimkehrende Jüngling auf der Reise in überschwellender Empfindung seine Schicksale, seine Wünsche und Befürchtungen anvertraut hatte, sein Lebensglück gefunden hatte. Er hatte sich von den Freunden die letzten Schriften Kants schicken lassen und über Kant an den bekannten englischen Philosophen Priestley geschrieben. Das Studium des deutschen Geistes und der deutschen Philosophie hätten an ihm in England einen warmherzigen, tiefblickenden Freund gehabt. Und wie hatte seine offene, klare Seele an Schleiermacher und Albertini gehangen! Es hatte ihn mit Entzücken erfüllt, daß ihm seine Lage später erlauben sollte, sich ihrer, wenn ihr ungewisses Schicksal es forderte, thätig anzunehmen. Damals, als Schleiermacher in Erinnerung noch einmal mit dem verlorenen Freunde die Zeiten von Niesky und Barby durchlebte, mag er die Reliquien desselben, seine Tagebücher und Briefe so zusammengestellt haben, wie sie nun in einem Bande aus seinem Nachlaß vor mir liegen, ein Zeugniß des innigsten, klarsten, frommsten Gemüths.

Die letzten Fäden rissen, die ihn an die Vergangenheit knüpften. Okely hätte die Kraft gehabt, immer sein Freund zu bleiben, nicht so Albertini. Der Verkehr mit ihm läßt sich noch zwei Jahre hindurch verfolgen; Schleiermacher sendet ihm Romane und verbotene Schriften hinüber; Albertini be-

sucht ihn in Halle. Aber innerlich ward er dem Freunde bald fremd. Pietät und Furchtsamkeit — so urtheilte Schleiermacher noch 1801 — fesselten ihn in Verhältnissen, wo die Freundschaft sich bald gelähmt sehen mußte aus Mangel an Mittheilung. So riß die Beziehung ab, während die alte Liebe blieb. Aber der Anstoß aus jenen Jugendjahren hob auch seine ruhige und beinahe apathische Natur, welche nach einer frühen, weissagenden Charakteristik Schleiermacher's [1]) keine von den kleinen Talenten besaß, welche im täglichen Leben als interessant hervortreten lassen und unablässig thätig erhalten, deren Anlage aber, in größere Verhältnisse versetzt, ganz für Geschäfte und das handelnde Leben war, weit über die Mittelmäßigkeit hinaus. Als Redner, Dichter und Gelehrter ist er seit jener Zeit bis auf diesen Tag der bedeutendste unter den Herrnhutern gewesen. Und wenn man seine innigen Lieder liest so fühlt man wohl, wie ihn mehr noch als jene von Schleiermacher erwähnten Motive ein tiefes Bedürfniß christlicher Gemeinschaft und weltfremden Gemüthslebens in diesen Banden hielt, welche sein ruhiger Geist so gern und so leicht trug.

Auch der Ton in den Briefen des Vaters ändert sich im Lauf dieses ersten Sommers. Nicht als ob er die Hoffnung aufgegeben hätte, den Sohn zum orthodoxen Glauben zurückkehren zu sehen; wenn er in der Zeit, in welcher er diese Hoffnung noch aussprach, ihn beschwor die Exegese der modernen Ungläubigen nicht zu hören: so verschwinden bald auch solche Mahnungen aus seinen Briefen, gegenüber dem reifen Ernst mit welchem sein Sohn die Studien behandelte. So fand sich der Achtzehnjährige zum ersten Male ganz ungestört, von innen und von außen frei, nur vom eigensten Zug seines Geistes geleitet.

So trat er der merkwürdigen wissenschaftlichen Bewegung der achtziger Jahre gegenüber, deren Lärm schon in seine Barby'sche Abgeschlossenheit gedrungen war und die ihn nun in Halle voll umgab. Diese Universität befand sich 1787 bei dem Regierungswechsel und gegenüber dem nicht minder einschneidenden Wechsel der philosophischen Systeme in einer Krisis. Sie war der volle Ausdruck des unter dem großen Friedrich die Kultusangelegenheiten leitenden Geistes gewesen. Vermöge der freien und großen Art, in welcher der Minister von Zedlitz ihre Angelegenheiten behandelte, hatte sie 1786 den Höhepunkt ihres Ruhmes und ihrer Frequenz erreicht. 1156 Studirende zählte sie, darunter 800 Theologen, in deren Fakultät damals auch die Zuhörer der Philosophen und Philologen eingeschrieben waren. Der Pietismus, der ein so gewaltiges Ferment ihrer Gründung am

---

[1]) Briefw. 4, 21.

Ende des vorhergegangenen Jahrhunderts gewesen, war verschwunden, die Schule Wolffs und die kritische Theologie Semler's herrschten ungehindert. Ja noch jüngere, verwegnere Tendenzen hatte der lebhafte Geist des Ministers begünstigt, wie Basedow's Erziehungsmaximen und Bahrdt's Neologie, deren Zulassung an die Universität sich der ehrwürdige Semler vergebens widersetzte. Mit dem Jahr des Regierungswechsels änderte sich das System und begann die Frequenz und Bedeutung der Universität zu sinken, dergestalt, daß sie zehn Jahr darauf, 1796, nur noch 754 Studirende aufwies und die theologische und philosophische Fakultät ganz altersschwach geworden war. Freilich der Charakter dieser Fakultäten war unverändert geblieben, aber das Interesse der Regierung und der Geist der Zeit hatten die alternden Herren gleicherweise im Stich gelassen. Denn nun hatte das System Kants, das seit 1781 aufgetreten war, seinen Siegeslauf begonnen. So kam es, daß Ostern 1787, als Schleiermacher ankam, die Frequenz der Universität auf ihrer Höhe stand, aber ihre Bedeutung für das geistige Leben im raschsten Sinken begriffen war.

Am wenigsten konnte ihm die theologische Fakultät bieten. Semler war alt, vielfach zurückgesetzt und gekränkt, in den Bahrdt'schen Händeln, in seinen Verhältnissen zum theologischen Seminar und Waisenhause, nunmehr in alchymistische Träumereien ganz versunken. Die anderen Mitglieder der theologischen Fakultät, Knapp, Nösselt und Niemeyer waren ohne selbstständige theologische Bedeutung, die des letzteren lag auf dem Gebiet der Pädagogik. Die Befürchtung des Vaters war also überflüssig; diese Männer übten auf seinen Sohn keinen Einfluß; er hörte nicht einmal einen vollständigen exegetischen Kursus. In seinem Briefwechsel geschieht keines derselben so Erwähnung als ob sie ihn im geringsten angezogen hätten. Die wahren Mitarbeiter und Nachfolger des großen, in seiner kritischen Conception des Urchristenthums wahrhaft genialen Semler waren ganz andere als diese Halle'schen Adnotationen- und Charakteristikenschreiber; das waren Michaelis in Göttingen und der aus seiner Schule hervorgegangene, damals in feuriger Jugend thätige Eichhorn, dessen großes Einleitungswerk in diesem Jahrzehent begann: die Männer, von deren tiefer Kenntniß orientalischer Sprachen und Geschichte dann die kühnen Zweifel von Paulus und Bretschneider ausgingen. Es blieb das der in mehrfacher Beziehung verhängnißvolle Mangel in Schleiermachers theologischer Bildung, daß er in Halle dieser großartigen theologischen Bewegung, die sich von Göttingen her ausbreitete, fern stand und so später für seine kritischen Arbeiten des wahren historischen Gesichtspunktes und des breiten Fundaments der orientalischen Sprachen entbehrte, was dann für seine allgemeine Stellung zu

dem Fortgang der Theologie in unserm Jahrhundert entscheidende Folgen hatte.

Dagegen fand er sich in Halle mitten in die philosophische Revolution versetzt, welche mit Kant's Kritik der reinen Vernunft begonnen hatte. Hier war Wolff aufgetreten mit jenem System, das die von Cartesius Spinoza und Leibnitz Schritt für Schritt aufgebaute Gedankenwelt mit mathematischer Schärfe und regelmäßiger Consequenz abschloß. Dies System befaßte den ganzen Geist des Jahrhunderts der Aufklärung, in seiner deutschen Form, in den Ketten seiner mathematischen Demonstrationen. Wolff's vielgepriesene Schüler, die beiden Baumgarten, waren dann hier hervorgetreten und nun war die Erbschaft ihrer Kathederherrschaft auf J. A. Eberhard, den Verfasser der Apologie des Sokrates, übergegangen. Wie er das System Wolff's vortrug, in eleganter Form, von den Bedürfnissen der theologischen Aufklärung geleitet und hier über Wolff's erste Schüler mit Kraft hinausschreitend, entsprach es ganz den Bedürfnissen des Tages. In faßlicher Form demonstrirt er das Ziel des Menschen, die Unsterblichkeit, das intelligente und gütige Wesen Gottes. Die Möglichkeit des Wunders und der übernatürlichen Einwirkung bleibt offen, da die Welt im Geiste von Leibnitz als zufällig, nicht als die nothwendige Folge des göttlichen Wesens gedacht wird. Die Philosophie breitet wenigstens noch den Mantel ihrer Toleranz über den Glauben an das Wunderbare. Nun aber zerschnitt Kant's Alles auflösende Kritik auch dies System der reinen Vernunft, an dessen Zusammenhang anderthalb Jahrhunderte gewoben hatten. Hier in Halle, in Berlin und in Schwaben wehrte man sich am längsten gegen das neue System. Indem nun aber in Jena Eichhorn die Erbschaft Semler's, Reinhold die der Wolffianer antrat, erhob sich diese Universität in demselben Maße als Halle sank. Hätte er auch gewollt, es wäre für Eberhard unmöglich gewesen das neue System zu ignoriren. Seine Taktik war vielmehr, die ganze vergangene Philosophie gegen Kant in's Feld zu führen, indem er bald den Ursprung, bald die Widerlegung der Sätze Kant's in den älteren Systemen aufsuchte. In diesem Geiste gründete er seine Zeitschrift, das philosophische Magazin, dessen erstes Heft noch vor Schleiermacher's Abgang von der Universität erschien; alle bisherigen Angriffe gegen Kant wurden hier zusammen gefaßt. Hatten Okely, Albertini und Schleiermacher schon in Barby sich aus den Prolegomenis mit Kant's Schriften bekannt zu machen begonnen, so ward hier Schleiermacher mitten in die zwischen diesem System und aller bisherigen Philosophie schwebenden Fragen eingeführt.

Und das entsprach der damaligen Stimmung seines Geistes, daß er so Sätze und Einwendungen der Denker aller Zeiten über die wichtigsten Fra-

gen abhören durfte. Er machte den ganzen philosophischen Kursus Eberhard's durch. Noch in Drossen wiederholte sich immer wieder die Sehnsucht, noch einmal Eberhard hören und mit ihm leben zu können, seinen Unterricht ganz so zu nutzen, wie er es nun vermocht hätte. Aber dieser Unterricht machte den jungen Autodidakten keineswegs zum Wolffianer. Gerade das billige, alle Meinungen durchprüfende Verfahren in Eberhard's Vorlesungen hatte ihn angezogen, wie es so trefflich mit dem alle theologischen Ideen durchwühlenden Geiste der Semler'schen Theologie stimmte. So eifrig er Kant studirte, war in ihm etwas gegen ihn; er „lavirte" wie er sich später ausdrückte. Eberhard's Begeisterung für die platonischen und aristotelischen Studien führte ihn zu diesen Quellen der ganzen abendländischen Philosophie und hier schlossen sich die Vorlesungen des jugendlichen Friedrich August Wolff an, welche im Briefwechsel des Jünglings mit seinen Freunden neben denen Eberhard's allein als einflußreich hervortreten. Aristotelische Uebersetzungen waren das Erste, was er auf der Universität ausgearbeitet zu haben scheint. So entschied sich schon in diesen Universitätsjahren seine Neigung für die griechischen Denker, aus welcher eines seiner bedeutendsten Werke entspringen sollte, seine kritische Stellung inmitten der bisherigen Systeme, sein Verhältniß zu Kant. Ja in der Abhandlung über das höchste Gut, welche der letzten Studentenzeit anzugehören scheint, beginnt er bereits seine kritische Auseinandersetzung mit Kant.

Das waren die Studien, in welche sich der abtrünnige Herrnhutische Theologe in seiner einsamen Dachstube bei dem Onkel Stubenrauch versenkte. Bis Nachts um 2 Uhr war er bei seinen Büchern; er arbeitete nicht wie ein fleißiger Schüler ein Gebiet durch, sondern über seine Jahre reif und autodidaktisch wie er war, studirte er um der Wahrheit so nahe als möglich zu kommen, mit der ganzen leidenschaftlichen Unruhe dieses Strebens, zwischen den verschiedensten Objekten wechselnd, „auf Mord" wie er an Albertini schreibt. Die Orthodoxie machte seinem gesunden Wahrheitssinn keine Unruhe mehr. Wenn ihn der Vater immer wieder auf seine Sündhaftigkeit verweist, für welche allein in Christo Rechtfertigung sei, so hält er ihm sein ehrliches Streben entgegen seine Fehler abzulegen, das nach der Beschaffenheit, die einmal die menschliche sei, nothwendig Gott genügen müsse; er beruft sich auf die Thatsache, daß er ebensoviel treffliche Menschen gesehen die ganz ungläubig gewesen seien, als herzlich an's Evangelium Glaubende die sich darum doch nicht fehlerfreier zeigten als andere, ja sich oft und leicht hinreißen ließen. Er bespricht das mit einer ruhigen Entschiedenheit, die alle leidenschaftlichen Anklagen unmöglich macht. Aber sein Leben ist so weltabgeschieden, so bedürfnißlos, wie je das eines

Herrnhuters. „Ich glaube nicht — meinte er in späterer Zeit — daß es je einen jungen Menschen gegeben, der weniger an die Zukunft gedacht und doch auch den Augenblick weniger genutzt und genossen hätte." „Todt war ich eigentlich damals nicht, aber äußerlich wenigstens lebte ich gar nicht." Zehn Jahre später fand ihn ein Freund jugendlicher als er damals war. Ihm war so zu jener Zeit keine Entsagung, wenn seine Verhältnisse ihm unmöglich machten in den Gesellschaften Eberhard's und Niemeyer's zu erscheinen. Bunter noch und verlockender als sie in Wirklichkeit war, malte sich diese Geselligkeit an der Wand seines engen Stübchens vor dem Auge seiner Phantasie durch das wunderliche Medium eines Jünglings, der gleich ihm aus den Herrnhutischen Anstalten kam, der aber vor Allem Empfindungen und das Glück ihres ruhelosen Spiels in der Welt suchte und der so dem noch ganz lebensunkundigen Herzen Schleiermacher's nicht nur ein Freund, sondern der interessanteste Vermittler mit dem Schauspiel der Welt war.

Gustav von Brinckmann war ein Schwede aus guter Familie; der Vater war ein angesehener Sachwalter. Da die religiösen Ansichten der Eltern sich zur Brüdergemeinde hinneigten, sandten sie ihn, nachdem er die Universität Upsala besucht hatte, nach Barby. Dort begegneten sich die Freunde. Die Stammbuchverse aus Klopstock sind noch vorhanden, die ihm, als er im Herbst 1785 nach Halle ging, Schleiermacher in's Album schrieb. Nun fand ihn der Nachkommende ganz eingewöhnt in den angenehmsten geselligen Verhältnissen. Er besaß, nach einem Briefe Schleiermacher's aus diesen Jahren, die neidenswerthe Gabe auf den ersten Blick und das erste Wort zu gefallen; mit dieser Gabe habe ihn eine geistige Fee als mit einem Pathengeschenk bei seinem Eintritt in die Welt begnadigt und dieselbe werde stets das Glück seines Lebens machen. „Ich habe Ursache — fügt er scherzhaft hinzu — zu glauben, daß Du in gehörigem Maß von allen Deinen angeborenen und erworbenen Vorzügen unterrichtet bist." [2]) Und wirklich war sein Leben schon damals in erster Linie auf die geselligen Talente gestellt, die hieraus entsprangen. Es ist ergötzlich, den jungen Theologen, der an eine Pfründe oder Hofpredigerstelle in Stockholm dachte, ganz so zu sehen wie er nachher in verschiedenen theilweise sehr boshaften Schilderungen als Gesandschaftssekretair in Berlin erscheint: auch er ein sehr merkwürdiges Resultat Barby'scher Erziehung. Mit gutem Geschick bewegt er sich in der Universitätsgesellschaft; während Eberhard und Niemeyer ihn ganz zu fesseln scheinen, spinnt er mit den anmuthigen Töchtern zarte Verhältnisse; während

[2]) Schl. an Brinckmann, handschr.

man ihn ganz von einer seiner Leidenschaften erfüllt glaubt, benutzt er dieselbe philosophische Episteln an die Damen zu richten. Er brennt ewig in unschädlichen Flammen, glättet an glatten Versen, in denen Eberhard als Theophron, die Töchter der Professoren als Julien und Pamelen, wie in einem Schäferspiel, erscheinen. Er sammelt an einem Archiv von Denkmälern der Freundschaft. Da waren denn die eben so tugendsamen als in Herzensschicksalen unerschöpflichen Romane Leben geworden, an denen sich die Freunde in Barby ergötzt hatten. Man konnte ihnen doch näher treten.

Wer die Romane jener Zeit, ja die biographischen Aufzeichnungen gelesen hat, weiß was empfindsame Herzensschicksale jener Zeit bedeuteten. Und hier spiegelten sie sich in einem See von wasserklaren Versen. Denn Brinckmann war unerschöpflicher Dichter und eben während die beiden zusammen studirten, dichtete und sammelte er die beiden ansehnlichen Bände, die 1789 von ihm unter dem Namen Selmar erschienen[3]. Es ist ein hübsches Talent Verse zu machen darin. Aber Empfindungen wie Gedanken sind flach und man erkennt leicht bloße gesellschaftliche Verhältnisse unter dem aufgebauschten Gewand der von Schicksal, Leidenschaft und Trennungsschmerzen tönenden Verse. Indeß widmete sich ihnen Schleiermacher mit dem lebhaftesten Interesse. Zeitlebens empfand er das Gewicht, welches überlegene Eigenschaften seinen Freunden gaben, mit einem gewissen Vergnügen. So ordnete er sich auch damals gern dem dreiundzwanzigjährigen welterfahrenen, vielgeprüften Freund und Dichter unter. In Briefen über Schwärmerei und Skepticismus, welche er damals schrieb, schilderte er den Freund und dessen religiöse Ideen mit einem erstaunlichen Glauben an den Ernst der Gemüthsvorgänge in diesem Leichtherzigen. Er unterbrach zuweilen willig seine ernsten Arbeiten, um dessen Episteln an die Pamelen und Julien zu verbessern und abzuschreiben. Gelegentlich fand er dann, während er dem ewig überbeschäftigten Freund eine Abschrift abgenommen hatte, denselben ruhig in dem benachbarten Passendorf beim Kaffee sitzen. Aber was verzeiht man nicht einem Dichter! und was verzieh nicht Schleiermacher denen, die er liebte!

So gingen die zwei Jahre, welche ihm die Verhältnisse des Vaters zu studiren gestatteten, in glücklicher Enge vorüber. Frühzeitig hatte ihn der Vater darauf hingewiesen, die neuen Sprachen zu treiben und sich mit den Edelleuten seiner Provinz in Verbindung zu erhalten, damit er sich dann zu einer Hauslehrerstelle qualificire. Das war damals so die gewöhnliche

[3]) Dies sind die anonymen Gedichte von Selmar, Leipzig 1789, während die unter seinem Namen herausgekommenen „Gedichte" (1804) aus seiner Berliner Zeit stammen.

Laufbahn. In der That hatte er sich diese Verbindungen, da ein Spiel bei ihnen unumgänglich war, manchmal mehr Geld kosten lassen, als seine Verhältnisse gestatteten. Aber als die Zeit herankam, zeigte sich keine Aussicht. Auch die Verhandlung wegen einer Schulstelle in Breslau zerschlug sich. Schleiermacher war von kleiner Figur und, doch nur wenig sichtbar, verwachsen. Da man dies zum Vorwand nahm, wegen seiner Anstellung als Lehrer bedenklich zu sein, so war es gegen seinen Stolz, noch länger hierauf zu bestehen. In Halle, wo im Gedränge derer, die von ihrer etwaigen Gelehrsamkeit leben wollten, äußere Vorzüge und Verbindungen allein durchhelfen konnten, war seines Bleibens auch nicht. So war denn wieder der Onkel, der im Herbst 1788 eine Landpredigerstelle in Drossen in der Neumark angenommen hatte, seine einzige Zuflucht. Als er sich so im Sommer 1789 zur Abreise rüstete, ohne andere Aussicht, als sich von Drossen aus in dem benachbarten Frankfurt bekannt zu machen, nahm wieder die alte schwermüthige Stimmung, in welcher er zwei Jahre zuvor Halle begrüßt hatte, von dem Geiste des Ausziehenden Besitz. Kaum vermochte der Vater ihn mit Geld für diese Reise zu versehen. Es war ihnen Beiden schmerzlich, daß er dem selber in eingeschränkten Verhältnissen lebenden guten Onkel dort ganz zur Last fallen sollte. Aber keiner der Halleschen Freunde, auch Brinckmann nicht, hatte eine Ahnung wie ihm zu Muthe war. Denn schon gesellte sich in dem Jüngling zur frühzeitigen Sorge ein festes stolzes Selbstgefühl, das ihn die Besorgniß um seine äußere Lage in sich selber verschließen ließ.

Fünftes Capitel.

Einsame Vorbereitung auf das Predigtamt.

Die Reise ging über Berlin und Frankfurt an der Oder mit der Post. Berlin und die dortige Revue hielt den Reisenden, der es damals in ein wenig engen Umständen zuerst sah, doch ein Paar Tage länger fest. So begrüßte er zuerst diese Stadt, auf deren geistiges Leben er viele Jahre hindurch einen Einfluß gewinnen sollte, wie kein anderer Mann in unserem Jahrhundert. Unter den Linden, wo sich damals alle Welt fand, traf er

Aus dem handschriftlichen Material liegt diesem Capitel die (eine Reihe von Mappen umfassende) Sammlung von Briefen Stubenrauch's an Schleiermacher zu Grunde, dazu Einzelnes aus den Briefen an Brinckmann, was nicht in die gedruckte Briefsammlung übergegangen ist.

alte Freunde, Ulrich Sprecher und besonders Bayer, den alten Genossen von Barby, dessen derbe und kecke Denkweise für ihn, Albertini, Brinckmann ein beständiges Problem war. So viel war leicht abzunehmen, daß er seine Denkweise nicht im Geringsten geändert hatte. Nur toleranter fand er ihn. Von Frankfurt ab wanderte der Student dann zu Fuß und kam am 26. Mai 1789 bei dem Onkel an, von dem er auf die freundschaftlichste väterliche Weise aufgenommen ward. Ein Jahr lang, bis er examinirt wurde, blieb er in Drossen.

Es ist ein hübsches märkisches Landstädtchen, vier Meilen etwa von Frankfurt an der Oder gelegen. Als der Landprediger ankam, schrieb er, unverwöhnt wie er war, dem Neffen in Halle ganz glücklich über die Annehmlichkeiten der Gegend: ganz nahe ein Tannengebüsch und vor dem anderen Thore ein Eichenwald, der nicht weit vom Städtchen entfernt sei und an dessen Anfang ein Jägerhaus liege, das für Gäste eingerichtet sei. Das werde wohl ihr gewöhnlicher Spaziergang sein. Mauer und Graben und wohlverwahrte Thore umgaben noch den Ort. Frankfurt war nahe genug, um von da Bücher und Zeitschriften zu erhalten, vor Allem die für einen Gelehrten jener Zeit ganz unentbehrliche Jenaer Literaturzeitung, deren Lektüre das höchste gelehrte Fest war. Aber freilich, es war schwer sich in Betreff der Literaturzeitung, der theologischen Annalen und anderer gelehrter Zeitschriften Monate lang zu gedulden. Das politische Journal des Februar bekam der Onkel erst im Juni, aber dann wurden die mitgetheilten Aktenstücke getreulich nachgelesen. Aus Halle wurde Eberhard's Magazin durch Freund Brinckmann verschrieben. Diesem Allem gewann der klare Sinn des Onkels für Alles, was sich auf ächte geistige und sittliche Kultur bezog, ein ungemeines Interesse ab.

Hier ist der Ort, aus den Briefen dieses Mannes, der für Schleiermacher wie ein zweiter Vater war, ein Bild seiner Persönlichkeit und seines Verhältnisses zu dem Neffen zu entwerfen.

Das Herrenhuterthum, die Accommodation, die Orthodoxie haben sich vor Schleiermacher's junger offener Seele entfaltet. Er hat mit ihnen gekämpft und sie hinter sich gelassen. Nun aber tritt ihm in diesem Manne eine Gestalt des Christenthums nahe, welche die einfache thätige Frömmigkeit seiner Mutter mit männlicher Reife des Denkens verknüpft. Diese zuerst erfüllte und befriedigte ihn viele Jahre hindurch völlig. Und wenn sich von da ab in seiner Seele ein Ideal des Predigtamtes ausbildete, von keinem theoretischen Zweifel berührbar, so daß er nie, auch damals nicht da ihm inmitten seiner romantischen Freunde das Christenthum als positiver Lehrgehalt ganz fern getreten war, dies Amt mit irgend einem anderen der

Welt hätte vertauschen mögen: so lag in dieser schlichten Gestalt des märkischen Landpredigers die erste Kraft, an der seine ernste Ueberzeugung von der unermeßlichen Bedeutung des Predigtamtes sich gefestigt hatte. Er war einer jener ernsten, besonnenen Rationalisten, als deren literarischen Vertreter ich den herrlichen Tzschirner bezeichnen möchte. Männer, deren Gesinnung und Einsicht weit erhaben über die vieler heutigen Theologen ist, welche durch ein Gerede von überwundenen Standpunkten und flacher Aufklärung die bleibende Bedeutung dieser Männer beseitigen zu können glauben. Wie leuchtet aus den engsten Verhältnissen, in denen er lebt, überall die Rechtschaffenheit einer ganz edlen und gewissenhaften Seele hervor! Das Leben gewinnt ihm keinen egoistischen Schritt ab; keine Beschränkung, und mag sie bis zur Dürftigkeit gehen, preßt seine Seele in die Enge egoistischer Interessen und Sorgen; er begleitet den großen Gang menschlicher Aufklärung mit seiner männlichen Theilnahme, was auch persönlich auf ihm laste: wie das Alles seine edelsten Amtsgenossen inmitten ihrer dürftigen Lage in jener Epoche bezeichnet.

So vergegenwärtigt der treffliche Mann den eigensten Geist der norddeutschen protestantischen Aufklärung, welcher das Auge des Historikers nicht durch glänzende Erscheinungen besticht, aber die segensreichste historische Macht war. Wenn man den Briefwechsel dieser beiden Menschen, Beide von höchster Bildung, erwägt, so erscheinen die Interessen der Kreise, in denen sie lebten, völlig heterogen allem dem, was bei der Vorstellung unsrer damaligen Literatur zunächst vor die Seele tritt. Ich finde in der ganzen umfangreichen Correspondenz, die von literarischen Nachrichten ganz voll ist, von alle dem, was damals unsere Dichter schufen, nichts auch nur berührt als den Allwill Jakobi's, der ein philosophisches Interesse bot. Man begreift auf diese Weise wie Kant von dem Allem so abgeschlossen leben konnte. Was man heute Bildung nennen würde, war dem alten Herrn recht fremd. Er erscheint bis zur Planheit realistisch. Dagegen ist das Interesse an dem Gange der allgemeinen Kultur und den politischen Dingen das allerlebendigste. Der Nachfolger des großen Königs begann gegen den Fortgang der Aufklärung Maßregeln zu ergreifen. Noch als Student in Halle hatte Schleiermacher die ersten neuen Anordnungen an der dortigen Universität gesehen. Nun drang allmählig eine endlose Menge von Gerüchten über die scandalösen Verhältnisse am Hofe, über die Lichtenau, über Bischofswerder und ihre lichtscheuen Pläne auch an den abgelegenen Ort und erfüllte den ernsten Landprediger, der durchaus kein Freund von den Bahrdt und ihres Gleichen war, ja der sogar gegen die Art, wie Niemeyer die Aufklärung betrieb, gewichtige Bedenken hätte, mit der größten

Besorgniß. Wie dann die französische Revolution sich am Horizont erhebt, wie Preußens Einmischung in unmittelbare Berührung mit ihr bringt, zeigen die beiden eine leidenschaftliche politische Theilnahme. Kurz die Interessen dieser Menschen unterscheiden sich wenig von denen, welche auch heute im Vordergrunde stehen; nur daß Theologie und Aufklärung, wie sie heute unterschätzt werden, damals in erster Reihe standen, und daß zwischen allem Fragen und Besprechen immer wieder eintönig durchklingt: „sed quid hoc ad nos? Mögen die oberen Götter dafür sorgen".

Und neben den großen Interessen läuft eine enge aber behagliche kleinstädtische Geselligkeit. Der Neffe lebte sich recht in sie ein; wenigstens erhielt er nach seiner Abreise die genauesten Berichte über die Honorationen des Städtchens, die alte und junge Frau Bürgermeisterin, den Einnehmer und ihre Frauen. Zumal die kleinen Reibungen mit dem lutherischen Inspektor und Kaplan machten dem Onkel doch bisweilen den Kopf heiß. Schloß sich einmal der reformirte Theil aus einer gemischten Ehe an die Gemeinde Stubenrauch's an, so war darüber ein großes Geschrei. Daher wollte denn auch der Onkel von einer Union durchaus nichts wissen, da diese doch nur zur völligen Unterdrückung der Reformirten ausschlagen würde.

So etwa dachten, sannen und sprachen in diesen Jahren Onkel und Neffe. Aber der Neffe führte doch noch sein apartes Leben. Aus der stillen, aber etwas grauen Luft dieser Umgebung hebt sich seine sich gestaltende Individualität klar ab, eine geistige Organisation von weit feineren, schärferen Mitteln, als in diesen Verhältnissen angebracht und dem Auge des guten Onkels sichtbar war, in ihr Lebenskräfte treibend, deren Tragweite ihm selber noch ganz unbewußt war.

Vor Allem drängt sich das lebendigste Bedürfniß nach inneren und äußeren Erfahrungen hervor, überall versuchend über den engen umgebenden Horizont zu blicken. Immer noch mußte unser Freund die Welt durch das wunderliche Medium seines Brinckmann ansehen. Da gab es gerade jetzt merkwürdige Ereignisse. Die Lage dieses zarten Dichters der Freundschaft war in Halle zu einer Krisis gediehen. Der Kampf zwischen Eberhard und dem jungen feurigen Kantianer Reinhold war wie eine Bombe in seine friedliche Welt gefallen; die Agnes, Jenny, Auguste, Elise — wer könnte seine Freundinnen aufzählen? — flohen verschüchtert nach entgegengesetzten Seiten. Große Katastrophen brachen über seine complicirte lyrische Situation herein. Er verließ Halle mit seinem ganzen Archiv der Freundschaft, um über Berlin nach Schweden zurückzukehren, voll von Zweifeln über seine Zukunft und sehr wenig tröstliche Erfahrungen über die Dauerhaftigkeit freundschaftlicher Liebe mit sich fortnehmend, aber wie wir bald sehen werden bereit, in Ber-

lin das alte Spiel neu zu beginnen. Und der kleine Freund in Drossen zeigt sich inzwischen unermüdlich, den Schatz von Beobachtungen, der hier zu sammeln war, auf's Trockne zu bringen. Inmitten der sehr schwierigen Untersuchung, ob die Gefühle seines Freundes für Jenny Liebe oder Freundschaft seien und in welchem Gemüthszustand sich ihm gegenüber die verschiedenen Damen befänden, bemerkt er dann gelegentlich: „Ich kenne die Weiber nur vom Hörensagen." [1]) Und nur mit großer Besorgniß sieht er den Freund nach Berlin gehen. Er schildert mit Hülfe einer durch Wieland geschulten Phantasie die dortige große Welt, als ob er sie gesehen hätte: durchgängig die verhärtetsten Egoisten, welche der Freundschaft und moralischen Gefühlen gar nicht zugänglich sind. Wie leicht konnte das sinnlich-sentimentale Naturell des Freundes unter ihnen in Ausschweifungen oder in die alte Herrnhutische Schwärmerei verfallen!

Ebenso zeigt seine wissenschaftliche Physiognomie wesentliche Abweichungen von dem rationalistischen Typus. Noch immer nimmt er inmitten der philosophischen Gegensätze dieser Jahre eine skeptische, zuschauende Stellung ein. Gegen die Systeme der Dogmatik ist seine Stimmung geradezu verbittert. Und hier regt sich eine kritische Ansicht, welche ihn auch über die Grenzen der theologischen Aufklärung hinaus führen mußte. Er verwirft die Anwendung der Philosophie auf die Theologie; er will von den frommen Köpfen oder philosophischen Christen nichts wissen. Gerade aus dieser Vermischung sei das verderbliche Geschlecht der dogmatischen Systeme entstanden. „Ohne eine solche Anwendung, welche man Dogmatik nennt, wäre nach meiner Meinung das Christenthum gar nicht das geworden, was es ist; es wäre eine Sammlung von Sittenregeln, für Jedermann brauchbar, geblieben." Nun, da die Griechen das Christenthum unter den falschen Gesichtspunkt einer philosophischen Sekte rückten, entstand jene vollständige Dogmatik, welche sich von da als abhängig von dem Wechsel der philosophischen Systeme gezeigt hat.

So war das doch ein unruhiges Leben, welches der Jüngling im Bibliothekzimmer des Oheims zu Drossen führte, ohne daß der treffliche alte Herr davon eine Ahnung hatte. Die Unsicherheit seiner Lage gab seinen Gedanken eine düstere Färbung. In das Behagen der Gegenwart trat die ernste Sorge um die Zukunft. Da trat die unumgängliche Nothwendigkeit immer näher, die theologischen Kenntnisse und den Geldbeutel gründlich aufzubessern, um wohl equipirt wie sich's für einen Candidaten der Theologie in der Hauptstadt schickte, nach Berlin zu reisen, endlich dort sein Examen

[1]) Schl. an Brinckmann, handschriftlich.

zu machen und sich den alten Freunden des Onkels vorzustellen. Besonders Sack war in dem Kreise zu Drossen oft mit besonderer Hoffnung genannt. Aber, es kann das nicht verschwiegen werden, die theologischen Studien erfüllten ihn mit Widerwillen, beinahe mit Ekel; auch zu predigen war ihm kein angenehmer Gedanke. Und was das Schlimmste war — denn im Uebrigen tröstete er sich damit, daß sich doch auch Eberhard mit all' seinen Heterodoxien einst habe examiniren lassen — es war nicht abzusehen, wann ihn sein Vater zu dieser Reise ausstatten würde. In dieser Zeit klagt er einmal bitter über den eigensinnigen Wankelmuth desselben, wie er mitten in seiner Liebe zu ihm sichtbar werde. Er scherzt mit Brinckmann, der das Recht des Menschen sein Leben selbstwillig zu enden vertheidigte, wie dieser ein solches nie in Anspruch nehmen werde, ihn dagegen werde vielleicht seine Lage, so ernsthaft er den Selbstmord mißbillige, demselben entgegentreiben. Es ist in solches Reden etwas Jugendliches, aber zugleich eine bittere Empfindung seines Schicksals. Endlich, im April 1790, konnte er nach Berlin reisen.

Auch das Verhältniß zu seinem Vater klärte sich in diesen Wochen auf. Noch immer hatte etwas Trennendes aus jenen furchtbaren Zeiten zwischen Beiden gelegen. Nun brachte der Vater seinen Geburtstag (5. Mai) bei Charlotte in Gnadenfrei zu und am Morgen des Geburtstages las ihm diese aus den Briefen des Bruders vor, an welchem sie leidenschaftlich hing und welcher seinerseits ganz so aufrichtig und heiter sich ihr gegenüber aussprach, als in seiner edlen, freien Natur lag. An diesem Morgen empfand es der Vater, daß er das offene Herz seines Sohnes nicht besaß. Die Art, wie er zu ihm darüber redet, macht seinem Verstand und Herzen die größte Ehre; von nun an wollte er nur als der beste und zärtlichste Freund des Sohnes angesehen werden. Mit eigner Aufrichtigkeit ging er dem Sohne voran, und dieser berichtet ganz glücklich darüber an den Onkel. Von da an begann erst das Verhältniß zwischen Vater und Sohn ein wahres und tiefes zu werden. Denn das ist die Klippe dieses Verhältnisses, daß sich Stellungen der Autorität so schwer in solche der Freundschaft verwandeln.

Es kam ihm sehr zu Statten, daß der Onkel in Berlin, wo er geboren war, viel Freunde und Verwandte hatte. Er wohnte bei einem Vetter, dem Prediger Reinhard an der Parochialkirche, einem in den Achtzigern stehenden, beinahe blinden Manne. Heimisch ward er freilich nicht in seinem Hause, wie bei dem Onkel in Drossen, und die Kälte des alten Mannes ging ihm in manchen Momenten sehr nahe. Der seiner aussichtslosen Jugend eigene spröde Stolz hinderte ihn, Bekanntschaften zu machen, die ihm angenehm oder nützlich hätten sein können; er gestand das später selbst der Schwester

und wie es ihn damals um Zufriedenheit, Ruhe, lebendige und heitere Thätigkeit des Geistes gebracht habe. Auch Anderes machte seine Lage unbehaglich. Als er von Drossen abreiste, war er mit seinen Ausarbeitungen noch nicht fertig gewesen, so daß er nun mitten in den mancherlei Visiten seine Noth hatte. Ueberhaupt klagt der Onkel, daß er Alles bis auf den letzten Augenblick verspare. So war er nun auch bereits drei Wochen in Berlin, ohne an den Haarbeutel zu denken, in welchem er vor den Herren Examinatoren erscheinen mußte. Uebrigens war sein Respekt vor der Wissenschaft, in welcher er examinirt werden sollte, selbst für einen Candidaten von 1790 von unglaublich niedriger Temperatur. „Ich fürchte — schreibt er Brinckmann — mein guter Genius wird ominös die Flügel über meinem Haupte schütteln und davon fliehen, wenn ich von theologischen Subtilitäten Rede und Antwort geben soll, die ich im Herzen — verlache." Wir merken an, daß auch er nicht von einigem Examenfieber verschont blieb. Da war besonders aus einer sehr befreundeten Familie ein Herr Wilmsen, der auf die Universität zurückgeschickt worden war und dessen Schicksal den Onkel in große Aufregung versetzte, da ein solcher Verlauf ohne Intriguen gar nicht zu erklären war. Schleiermacher fand dann nach dem Examen erstaunt, daß man ihm Alles zu leicht gemacht. Seine Examinationspredigt war einem der Herren nicht populär vorgekommen, indeß antwortete der Candidat spitzig und geschickt auf diesen Vorwurf.

Aber keine Kleinigkeit war es nunmehr, den Neffen zu allen nothwendigen und unnöthigen Besuchen anzuhalten. Mama, in deren Namen der alte Herr dergleichen Monitorien ergehen läßt, schiebt es besonders Herrn von Brinckmann zu, daß Verwandte und Freunde ein wenig vernachlässigt werden. Dieser war in Berlin in eine ganz neue Welt eingetreten. Er hatte die Theologie aufgegeben und bereitete sich zu einer Laufbahn in diplomatischen Geschäften vor. In dieser Umgestaltung seines Schicksals war er dem Freunde gegenüber verstummt; wie sie sich nun aber wiedersahen, tauchten alle alten Pläne gemeinsamer Arbeiten wieder auf. Da mußte denn der Onkel immer wieder an die Hauptsache mahnen, bei seinem alten Freunde Sack, der das reformirte Kirchenwesen dirigirte, sich irgend eine Versorgung auszuwirken. Sack erzeigte sich freundschaftlich, klagte indeß, wie es ihm schwarz vor den Augen werde, wenn er an die Menge von Candidaten denke. Der Trost des Onkels war für einen zweiundzwanzigjährigen Candidaten gerade nicht der beste: er erinnere sich, daß Sack's Vater ganz ebenso geseufzt und gejammert habe, als ob alle dreißig unversorgte Candidaten sämmtlich an seinem Fleische nagten, und doch sei kein einziger als Candidat gestorben. In seinem sechsunddreißigsten Jahre habe auch der letzte ein Amt

bekommen. Hätte wenigstens der Neffe diesen Augenblick benutzt, um eine Hauslehrerstelle anzuhalten! Er ermahnt immer wieder, da er ihm wenig zutraut daß er die nöthige Hartnäckigkeit im Besuchen und Erbitten besitze. Man bemerkt Gott sei Dank, wie hierin eine Generation nach der anderen in Deutschland an Uebung abnimmt.

Inzwischen ließ ihn Sack rufen, sagte ihm über seine Predigt Verbindliches und die Möglichkeiten wurden erwogen, welche sich eben darboten. Vom Eintritt in das Domkandidatenstift rieth Sack ab; es war auch schwer mit 150 Thalern auszukommen. Am großen Waisenhause waren eben odiöse Dinge vorgekommen, so daß der Onkel meinte, die dortigen Informatoren würden geraume Zeit in Blame oder wenigstens suspekt bleiben. Um eine Stellung als Seminarinspektor am Joachimsthal'schen Gymnasium waren zu viele Bewerber da. So entschied man sich denn für eine Informatorstelle bei der Familie Dohna in Westpreußen. Schleiermacher sollte den freilich etwas jungen Grafen auf die Universität nach Königsberg begleiten. Die Familie war sehr angesehen; sie hatte drei reformirte Predigerstellen zu vergeben und dabei blieb ja, bei Sack's Geneigtheit, die Aussicht auf eine Anstellung in der Provinz Brandenburg immer noch offen.

Unserem jungen Freunde erschien freilich nach nunmehr halbjährigem Aufenthalte in Berlin diese Hauslehrerstelle in dem fernen Westpreußen wie ein Exil und mit gar nicht glücklichen Vorahnungen reiste er in der Mitte des September über Drossen, wo ihn der Onkel mit tausend Freuden empfing, dem fernen Westpreußen zu.

Sechstes Capitel.

Hofmeisterjahre in Schlobitten.

Ein oft verspotteter, dennoch unwiderstehlicher Trieb treibt die Menschen, die ganze äußere Welt mit anschaulicher Klarheit zu umfassen, in welcher die großen Dichter lebten. Der Jüngling, dessen Entwicklung wir nachgehen, war kein Dichter, und die Bilder der äußeren Welt besaßen demgemäß keinen besondren Glanz in seiner Seele. Aber die innere Welt des Menschen, das wunderbare Reich des Gemüths war vor ihm aufgethan, in andrer Art, aber in gleicher Kraft als je vor einem Dichter. Wir wissen von keiner zweiten genialen wissenschaftlichen Natur, die einen Blick in die Gemüthswelt besessen hätte, dem seinen vergleichbar. Und so hat sich auch an die Schicksale seines Lebens von je her das tiefste Interesse geheftet, das aber ganz auf das Innere der Menschen und Verhältnisse gerichtet ist, die ihm das große helle Auge für die moralische Welt öffneten. Das ist es, was uns ihn so gern durch Niesky und Barby und Halle begleiten läßt, und weiter dann, wie er mit dem alten, würdigen Geistlichen durch die Felder der märkischen Landstadt geht, in Gesprächen über das große Ding, welches der Name der Aufklärung nur nothdürftig bezeichnet, und das damals die Herzen der edelsten Menschen seines Standes mächtig erhob. Und dies Interesse haftet an

---

Handschriftlich lagen mir für diese Zeit die Briefe des Onkels und der Schwester Charlotte an Schleiermacher vor: eine große Anzahl deren Inhalt vielfach Rückschlüsse erlaubt. Schleiermacher's eigene Briefe an die Schwester sind bei dem Brande des Schwesterhauses zu Gnadenfrei untergegangen. „Der schreckliche Brand hat mich dieser mir so theuren Schätze beraubt, drei ausgenommen, die ich erst dies Frühjahr von unsrem guten Vater retour erhielt" (es sind die gedruckten Briefe aus der frühesten Zeit). „Deine Götzen sind also dahin — sagte unser guter Vater, als ich ihm mein Leidwesen klagte." Ueber das Dohnasche Haus vgl. Denkmal der Erinnerung an Alexander Dohna, 1831. Voigt, das Leben des Staatsministers Alexander Dohna, 1833. Schenkendorf's Leben. Ich durfte außerdem durch die freundliche Vermittlung von Herrn Professor Dorner eine Abschrift der Briefe Schleiermacher's an die Brüder Dohna benutzen, welche im Besitz der Dohnaschen Familie sind. Endlich lagen mir Aufzeichnungen der edlen Friderike selber, mit Briefen über ihre letzten Tage vor, welche in das Innerste dieser schönen Seele blicken lassen.

keinem Ort seiner Jugendgeschichte mit solchem Recht als an den einsamen Alleen und dem Park des westpreußischen Schlosses, denen er nun in nicht guten Vorahnungen und in dem schlimmsten halbwinterlichen Wetter, das ihn sogar an der Weichsel in Lebensgefahr brachte, entgegenfuhr.

Die Familie, in welche er damals als Hofmeister eintrat und die er als Freund verließ, gehörte zu den ersten preußischen Häusern, durch den großen Kurfürsten mit dem königlichen Hause selber verwandt. Der alte Graf war noch ein Soldat aus dem siebenjährigen Krieg; er war Generaladjutant des Herzogs von Braunschweig gewesen und hatte seinen Abschied genommen, da er sich in der Beförderung zurückgesetzt glaubte, ein militairisch strenger, nicht immer das Richtige, weder in der Familie, noch in der Verwaltung seiner Güter treffender, aber sehr beharrlicher alter Herr. Seine von ihm immer noch ritterlich angebetete Gattin Caroline war aus dem gräflichen Hause von Finkenstein. Unter den Söhnen war Alexander, der nachmals für Preußens Befreiung so einflußreich thätige Minister, der älteste. Er hatte damals eben seine Studien für das Verwaltungsfach absolvirt und trat bei der damaligen churmärkischen Kammer als Referendarius ein, drei Jahre jünger als Schleiermacher, eine vornehme Natur, durch den Adel seiner Grundsätze, durch sein persönliches Bedürfniß der Einsamkeit, durch ein starkes Pflichtgefühl seiner Familie gegenüber; schweigsam im Verkehr; sobald es Sachen galt eifrig bis zur Leidenschaftlichkeit; nur vorübergehend berührte er die vornehme Welt; unerschütterliche Gewöhnung an Studien und Arbeiten verbanden ihn näher mit den Ständen der geistigen Arbeit, so stark ausgeprägt in ihm auch das Wesen eines wahren Aristokraten war. Eine Natur dieser Art mußte sich von Schleiermacher mächtig angezogen fühlen, und er zeigte ihm eine Offenheit in Hinsicht der intimsten Verhältnisse der Familie, wie man sie nur wahren Freunden zeigen kann. Wilhelm, der zweite Sohn, war der Schleiermacher bestimmte Zögling; er studirte in Königsberg. Auf der Reise zu ihm stellte sich Schleiermacher in Schlobitten vor.

Am 22. October 1790 langte er dort an. Ein Unwohlsein zwang ihn Wochen lang seine Reise aufzuschieben, inzwischen lernte man sich gegenseitig kennen und gefiel sich. Da der Graf einen Erzieher der jüngeren Kinder bedurfte und Schleiermacher, nicht ohne Absicht, hervorhob, wie glücklich er sich fühle und wie er das Landleben liebe, verständigte man sich darüber daß er dablieb. Da ging freilich die Aussicht auf Studiren, wissenschaftliche Lektüre und gelehrte Bekanntschaften in Königsberg verloren; aber dafür boten sich Vortheile, welche im Auge eines Menschen, der überall seine Glückseligkeit suchte — das ist sein Ausdruck — weit überwiegen mußten. Ein instinctives Bedürfniß seiner Seele wird erfüllt. Aus der stillen, von

Büchern gefüllten Pastorenwohnung sah er sich nun in einen ganz weltlichen und im besten Sinne aristokratischen Kreis versetzt. Bis dahin hatten die Verhältnisse seine fein und reich organisirte Seele immer wieder schmerzlich eingeengt, so sehr er sie geliebt hatte. Diese Seele weitete sich aus in so glücklichen und den Reichthum der feinsten Empfindungen umfassenden Verhältnissen wie er sie hier vorfand, als ob er in ihnen geboren wäre. Und ich finde keine deutlichere Offenbarung seiner geistigen Organisation, als wie er nun, nachdem in seinen früheren Briefen immer wieder etwas Gedrücktes, ja nicht selten in Ausmalung von Empfindungen und Charakteren Schwärmendes hervortrat, obwohl jetzt doch jeder wissenschaftliche Fortschritt zurückgehalten war, überall ein überströmendes Gefühl von Glück zeigt, ein tiefstes Auffassen des ihn Umgebenden, völliges Genüge ohne Sehnsucht nach seinen Büchern und den Problemen, die ihn da beschäftigt hatten. Ja er pries es in dieser Zeit, wie sein Herz hier nicht unter dem Unkraut kalter Gelehrsamkeit welke, seine religiösen Empfindungen nicht unter theologischen Grübeleien stürben.

Eine begeisterte Charakteristik des Kreises von Schlobitten wurde an Charlotte abgeschickt und circulirte dann bei Onkel und Vater — der Onkel war von der Charakteristik wie von den dargestellten Menschen ganz entzückt; sein altes Herz empfand etwas wie Sehnsucht nach einem solchen Leben in edlerem Stil und feineren Gemüthsformen, wie es bis dahin dem eingeengten Bürgerthum in Deutschland noch versagt gewesen war und wie es selbst unsere großen Dichter noch in den Kreisen des Adels und der Höfe suchen mußten. Diese Charakteristik — auch der Vater nannte sie ein Meisterstück — ist verloren, dagegen ist eine an Freund Catel, mit welchem Schleiermacher in Berlin die Leiden des Examens überstanden hatte, erhalten, deren frischen Eindruck — sie ist vom 17. December, nach zweimonatlichem Leben dort — jede Umschreibung beeinträchtigen würde.

„Die Gräfin, welche die Krone des Hauses ist, ist eine Dame von etwa vierzig Jahren, von einem schönen Wuchs, der nichts weniger vermuthen läßt, als daß sie zwölf Kinder gehabt hat, einem großen air, voll hoher grace und Spuren von nicht ganz conservirter Schönheit. Ob sie gleich von Kindheit an die Gespielin und Freundin der Erbstatthalterin gewesen ist, und überhaupt viel am Hofe und in der großen Welt gelebt hat, so liebt sie doch weit mehr die natürlichen häuslichen Freuden und ist lieber Mutter, Gattin und Hausfrau, als Gräfin und eine der ersten Damen des Landes; aber sie fühlt doch, so weit das sein muß, daß sie das ist, und weiß bei aller Herablassung und Leutseligkeit doch die Würde ihres Standes sehr gut zu souteniren. Ihr Verstand ist vortrefflich gebildet und ihr Charakter flößt

in gleichem Grade Ehrfurcht und Liebe ein. Der Graf, der als ein ganz junger Mann die letzten Campagnen des siebenjährigen Krieges mitgemacht hat, aber sehr bald vom Militär abgegangen ist, hat bei vielem bon sens doch einen Kopf, in dem es lange nicht so aufgeräumt ist, als bei der Gräfin, noch viel Liebe zum Militär und bisweilen sehr sonderbare Einfälle, über die er aber auch mit sich handeln läßt, und ist übrigens von gutem Charakter, jovialisch und voll komischer Laune. An sich mag er sehr aufbrausend und hitzig gewesen sein, was aber die Weisheit seiner Gemahlin sehr gemildert hat; überhaupt kann man mit einiger Aufmerksamkeit sehr leicht unterscheiden, was in seinem Wesen ihm eigen und was von ihr modificirt ist. Zehn von den zwölf Sprößlingen dieser Ehe leben noch, und acht von ihnen sind hier zu Hause. Der älteste Graf ist auf Reisen gewesen und jetzt beim Generaldirectorio engagirt; der zweite in Königsberg; diese kenne ich bis jetzt nur vom Hörensagen und bleibe nur bei denen stehen, die ich täglich um mich habe. Die älteste Comtesse Caroline ist ungefähr zwanzig Jahre alt (sie ist primus omnium), und ungeachtet eines weniger einnehmenden Aeußeren, wegen eines sehr feinfühlenden Herzens, einer treffenden Urtheilskraft und eines kleinen, ganz kleinen Hanges zur Schwärmerei sehr interessant. Die zweite Comtesse Friederike, zwischen sechzehn und siebzehn Jahren, vereinigt Alles, was ich mir jemals von Reiz und Grazie des Geistes und Körpers gedacht habe. Jede Beschreibung wäre gewagt. Zu allen geselligen Empfindungen geschaffen und gestimmt, mit einer ruhigeren Einbildungskraft, einem tiefblickenden Verstande, und dabei so voll attachement und ohne Prätension: wie glücklich wird sie nicht einen Mann machen, der dieses Schatzes würdig ist. Fast schöner als sie, aber bei weitem noch nicht so gebildet und bedeutend, ist ihre dritte Schwester Auguste, die ein Jahr jünger ist. Die jüngste Tochter Christiane von zehn Jahren verbindet mit vielen Talenten und Annehmlichkeiten viel Eigenliebe und ich gebe mir viel Mühe, es ganz unter der Hand ein wenig zu beugen. Aber nun zu meinen Grafen, deren es hier noch vier giebt, von denen aber der jüngste Graf Helvetius noch nicht zu meinem Departement gehört. Der älteste Graf Louis nahm mich gleich beim ersten Anblick so ein, daß ich schon um seinetwillen hierzubleiben wünschte, und wir sind uns beide sehr attachirt. Graf Fabian, der zweite, ist neun, und Graf Fritz, der dritte, ein charmanter Junge, aber leider der Liebling des Vaters, sechs Jahre, und von diesen Kinder-Charakteren will ich Dich nicht unterhalten".

Das war der Kreis, in den er eintrat. Hier verlohnte es zu unterrichten. Sein eigentlicher Zögling, der damals etwa vierzehnjährige Louis Dohna, später einer der Begründer der preußischen Landwehr, war eine

bedeutende Natur, die sich lebhaft an ihn anschloß, feurig und doch von jener biegsamen Weichheit, welche dies Alter zuweilen so unwiderstehlich macht. Schleiermacher bedauerte immer wieder, daß ihm unweigerlich die militärische Carriere vorgezeichnet war: „Schade — schreibt Charlotte — um den sanften Geist und fähigen Kopf, das lenksame Gemüth, welches, wie Du selbst sagst, durch manche rohe Gesellschaft die zarten Eindrücke und guten Begriffe von so manchen Sachen verlieren kann; ich glaube Dir daher sehr gern, daß die Aussicht in das künftige Schicksal Deiner Zöglinge Dich nicht mit dem Muthe anfeuern wird, als vielleicht der Gedanke thun würde, sie zu Ministern, Kriegsräthen und dergleichen zu bilden [1])! Mit dem ältesten Sohne, Alexander Dohna, trat er, bevor ein Jahr in Schlobitten vergangen war, in Briefwechsel. Auch ein gemeinsames Verhältniß zu Brinckmann vermittelt diese Beziehung. „Es muß — schrieb er an ihn — eine alte Erfahrung für Sie sein, daß auch ein Fremdling, wenn ihm anders Kopf und Herz nicht ganz am unrechten Flecke stehen, nicht lange in unseren Verhältnissen in Schlobitten sein kann, ohne mit einem lebhaften Interesse für Alles, was eine solche Familie betrifft, erfüllt zu werden! Ich wünschte nur — fügt er hinzu — daß ich in Schlobitten so nützlich wäre, als ich durch Schlobitten glücklich bin" [2]). Die Tagesordnung seines Lebens machte ihn ganz zu einem Mitgliede der Familie; nur die frühesten Morgenstunden und die späten Abendstunden gehörten ihm allein.

Es nahm ihn dann noch besonders in Anspruch, daß er zu predigen begann. Schlobitten war ein Filial des benachbarten Schlodien, in dem der dortige Prediger nur alle vierzehn Tage predigte. Seine Predigten waren der Familie werth. Und für ihn selbst erhob sich aus dieser Lage der Gesichtspunkt, unter welchem dies ihm so heilige Amt, welchem er sich doch bis dahin ganz fremd gefühlt hatte, seinem innersten Wesen entsprach. Er begann zu Menschen zu reden, welche seine Gemüthswelt theilten, und dieser Grundzug seiner Behandlung der Predigt, dem Worte zu geben was verstehende, befreundete Gemüther bewegt, stellte sich gleich damals fest als er zuerst durch inneren Antrieb diese Aufgabe ergriff. Etwas von der gewöhnlichen Weise Abweichendes empfand die Familie in seinen Predigten; die junge Gräfin Caroline bezeichnete es als etwas „zu Neues" in denselben. Er selbst hätte gewünscht, zuweilen das Urtheil eines Kenners zu hören; aber der treffliche Onkel antwortete, jeder aufgeklärte Zuhörer, dem die Religion werth sei und der ein Gefühl für Menschenglück habe, sei

---

[1]) Handsch. Charlotte vom 10. April 1791.

[2]) Handschriftlich aus d. erst. Brief an den Grafen Alexander vom 9. Sept. 1791.

der beste Kenner. Inzwischen wanderte manche Predigt von Schlobitten nach dem fernen, stillen Drossen, wo der Onkel sorgfältige Prüfungen anstellte und das einfachste edelste Urtheil aussprach.

Es waren schöne Weihnachtstage, in denen Schleiermacher seine ersten Predigten aus vollem Herzen hielt. Der Graf Wilhelm war aus Königsberg gekommen und wußte von Kant, der interessantesten Person für diese Zeiten und diese Kreise mancherlei zu erzählen.

Allmählig sah er alle seine Kräfte in glücklicher Thätigkeit. Er hielt den beiden jungen Gräfinnen wissenschaftliche Vorträge. „Allerliebst — meint die Schwester — muß die Gruppe aussehen, wenn die Collegien über die schönen Wissenschaften oder Deine Ausarbeitungen über den Styl gelesen werden, und Du alsdann der Professor vor einem so aufmerksamen Auditorio bist". Diese Vorträge über den Styl sind noch unter Schleiermacher's Papieren; ohne Originalität zu beanspruchen, erscheinen sie vortrefflich für ihren Zweck. Tiefer noch beschäftigten ihn persönliche Verhältnisse des Hauses. Die Gräfin Karoline, zwanzigjährig damals, von selbständigem Nachdenken und hoch gespannten Empfindungen, fühlte sich inmitten des kräftig-heiteren Treibens im Hause einsam, unverstanden; „die liebe enthusiastische Seele", nannte sie Charlotte, die sie ganz verstand, ja welcher sie der Bruder sehr ähnlich fand; sie entdeckte dem Lehrer, was sie peinigte von hochgespannten Ansprüchen an die Menschen, schwärmerischen religiösen Ideen und Zweifeln, und dieser fühlte sich hier ganz in seinem Elemente sie zu einer ruhigeren weiter umblickenden Sinnesart zu leiten. Es gelang ihm und ein herzliches Vertrauen entstand, so daß er ihr sogar seine philosophischen Aufsätze mittheilte.

Da setzte sich der junge Philosoph denn freilich nur langsam und etwas umständlich wieder in Positur für die unterbrochenen Studien. Erst im neuen Jahre holte er sich den Rath des Onkels ein. Die Theologie durfte nicht ganz vergessen werden, da das Examen pro ministerio doch noch abgemacht sein wollte. Er selbst aber hatte von Anfang an für keinen Zweig derselben besondere Vorliebe — oder genauer zu reden, besondere Liebe gehabt. Mehr lagen ihm seine philosophischen Untersuchungen am Herzen und hier rieth und trieb der Onkel die Drossener Arbeiten, welche als „philosophische Versuche" zum Drucke bestimmt gewesen waren, doch zu vollenden. Auch Sack wünschte, daß er ein solches Zeugniß seiner Studien der wissenschaftlichen Welt vorlege. Denn so sah man damals noch gern Schriftstellerei an, als ein vor dem Publikum abgelegtes Examen für irgend ein Amt. Und Onkel und Tante hatten in Frankfurt wie in Halle die schönsten Pläne für den Neffen, an dem sie mit elterlichem Stolze hingen,

zumal sie wohl sahen, daß ihr eigener Sohn einem solchen nie genugthun würde.

Eine Differenz mit der Gräfin, welche die ersten Monate dieses Jahres 1791 brachten, war leicht geschlichtet; er hatte seinen Abschied gefordert, ward aber auf gute Art bewogen, ihn zurückzunehmen. Der Onkel, der keine Gelegenheit versäumt, an seinem Adoptivsohn, obwohl mit großer Vorsicht und Zurückhaltung, zu erziehen, bittet ihn doch, vor allzugroßer Empfindlichkeit auf seiner Hut zu sein, besonders aber sich im Ausdruck zu überwachen, da er zuweilen, obwohl auf eine feine Art, doch sehr beißend sein könne. Er kannte also schon diese schwache Seite seines Neffen.

So kam der glücklichste Sommer. „Wenn man Ihre Briefe liest" — schrieb der Onkel —" ist's, als ob man in eine andere Welt versetzt würde, was es da für vortreffliche Seelen giebt, was für herrliche Unterhaltung, welche erhabene Denkungsart; wenn man das Alles mit unseren armseligen Gesellschaften vergleicht, so erscheinen jene als Wesen aus höheren Regionen."[3])

Was Schleiermacher selber am Tiefsten im Anschauen dieses Familienlebens ergriff, wenn er es mit der damals gewöhnlichen bürgerlichen Häuslichkeit verglich, war die Freiheit die da herrschte. „Im fremden Hause — sagen die Monologen[4]) — ging der Sinn mir auf für ein schönes gemeinschaftliches Dasein, ich sah, wie Freiheit erst veredelt und recht gestaltet die zarten Geheimnisse der Menschheit, die dem Ungeweihten immer dunkel bleiben, der sie nur als Bande der Natur verehrt."

Gewiß, er liebte seinen Vater zärtlich; aber, wie so oft in engen bürgerlichen Verhältnissen begegnet, an den Anspruch der Kinder auf eine freie Entwickelung ihrer selbstständigen Denkart und ihres Charakters konnte sich dieser nicht gewöhnen; so bestand er darauf, daß ihm die Briefe des Sohnes an die herzensvertraute Schwester alle und unverkürzt mitgetheilt würden und die beiden konnten ihre kleinen Geheimnisse nur durch eine doppelte Buchführung retten, die Charlotten manchmal Gewissensskrupel machte. Und er nahm dann doch zugleich das Recht in Anspruch, das Mitgetheilte streng zu beurtheilen. „Ich bitte auch für ihn — schreibt die Schwester bei einer solchen Gelegenheit — wie ich es schon oftmals gethan; er ist einmal unser Vater! sehr besorgt für dein äußeres Glück, und daß seine und deine Ansichten und Gesinnungen nie harmoniren werden, dies glaube ich gern; auch ich erfahre manchen Widerspruch mit meinem Charakter. Doch er meint es

[3]) Stubenrauch an Schl. handschr. [4]) Monol. erste Aufl. S. 108.

gut. Gieb dem Mißtrauen in deinem Herzen nicht wieder Platz, noch weniger der Kälte."

Und wie der Sinn für ein durch die Freiheit geadeltes Familienleben, so ging dem Jüngling, wie er es später aussprach, in diesem häuslichen Cirkel zu Schlobitten der Sinn für Frauen zuerst auf; nur durch die Kenntniß des weiblichen Gemüthes habe er dann die des wahren menschlichen Werthes gewonnen. Das Bild jener glücklichen Epoche wäre unvollständig, wollten wir verschweigen, daß sich ihm selber unbemerkt eine tiefe Zuneigung in seinem jungen und so sehr empfindsamen Herzen gestaltete, unter der Decke eines von den Formen welche die verschiedene Stellung mit sich brachte klar begrenzten, von den klugen und edlen Augen der Mutter überblickten freundschaftlichen Verkehrs aufwachsend, ohne daß der Gegenstand dieser Zuneigung auch nur eine Ahnung dieser Empfindungen gehabt zu haben scheint.

Auch noch in dem was von Papieren der Gräfin Friederike, von brieflichen Aeußerungen über sie vorhanden ist, liegt etwas von dem Zauber, der ihre Person umgeben haben muß. Allem erscheint ein Adel und eine Grazie eingeprägt wie sie die Zeichen höchster weiblicher Vollendung sind. Es ist unter Schleiermachers Papieren ein Blatt wie eine Reliquie von ihm aufbewahrt, in welchem sie im Gespräch mit Gott ihren Entschluß befestigt einem ungeliebten Manne, mit welchem die Familie sie verlobt hatte, nicht zu folgen. Eine rührende Mischung von kindlich peinlicher Gewissenhaftigkeit und selbstbewußter Hoheit der Seele liegt darin: „Vor dir, Allwissender, will ich mich prüfen. Von dir kommen gute Gedanken, lehre mich so handeln, daß ich einst mit unschuldsvollem Herzen vor dich treten kann, ich komme zu dir, mein heiliger Vater, dem Beschützer meiner Unschuld und dem Führer meiner Jugend." Sie erwägt ihren Charakter, den sie als „heftig, warm und sehr empfindungsvoll" bezeichnet, den seinen auch, darauf: „Nein, ich habe nicht die Kraft, ihm die reine Pflicht der Tochter, Schwester, aufzuopfern, und schaudert mich nicht vor dem Gedanken, mich ihm ganz zu widmen? Mein Vater, ich weiß, daß keine schöneren Pflichten erfüllt werden können, als die Pflichten einer tugendhaften Frau, sie sind aber auch die schwersten, wenn man keinen Freund hat, sondern einen bloßen Mann. Und wie sollte nicht Gram in meiner Seele wüthen, entfernt von einer Mutter, die mein Theuerstes ist, von den Meinigen, ganz allein, vielleicht leidend, — ohne Stütze, jeder Laune ausgesetzt, Beispiele glücklicher Ehen vor Augen." Dann wieder: „Ich werde einen Mann beleidigen, der es ehrlich mit mir meint, das schmerzt mich, allein ist ihn auf eine Zeit beleidigen nicht besser als ihn auf immer eines Glücks berauben, das er mit einer andern genießen kann?" — Ich

darf mir nicht gestatten, ihre einzelnen Erwägungen mitzutheilen, welche von der reinsten zartesten Empfindung durchhaucht sind. Ganz ungesucht war sie der Mittelpunkt aller Zärtlichkeit ihrer Brüder.

Es bezeichnet unsern Freund ganz, daß er die Schwester Lotte in Herrnhut und den alten Onkel zu Vertrauten seiner Empfindungen, beinahe zu Hütern und Wächtern derselben machte. Die Schwester ist ängstlich; es drückt beinahe auf ihrem herrnhutischen Gewissen, in diese kleinen Schmerzen des Bruders eingeweiht zu sein. Der Onkel zeigt sich wieder höchst verständig und behaglich. Er giebt dem Neffen sein Erstaunen zu erkennen, den „kalten Denker" in solche Empfindungen verstrickt zu sehen, macht ihm aber zugleich scherzhaft bemerklich, wie seine Empfindsamkeit schon in Drossen wohl bemerkt worden sei. Er fürchtet nur das Eine, daß die Erinnerung solcher Anmuth ihn künftig des Glücks der Ehe berauben könne, da er in seinem bürgerlichen Stande schwerlich ihresgleichen finden werde. Und da der Neffe in einer gründlichen Defensionsschrift über die Grenzen von Achtung, Freundschaft und Liebe gehörig handelt, ist er geneigt ihn völlig freizusprechen. Ganz kannte auch er diese Natur nicht mit ihrem damals noch unbewußten Drange, alle Formen der Beziehungen von Mensch zu Menschen in klarer Einsicht ihrer Grenzen zu durchleben.

Auch einen Freund gewann er in der Nähe, den herrlichen Wedeke in Hermsdorf, das zum Patronat der Grafen Dohna-Schlobien gehörte, eine mystische Natur, welche ihm das Ideal des Predigers wieder von einer neuen Seite vergegenwärtigte. Ganz einfach, von ächter Sittlichkeit und patriarchalischem Styl des Lebens, unbekümmert um die Welt für sich selber, dagegen wie die beiden Bände seiner Bemerkungen auf einer Reise durch Preußen zeigen, voll großen lebendigen Sinns für die Entwickelung seines Vaterlandes. Die anwachsenden Uebel der protestantischen Kirche waren oft der Gegenstand ihrer ernsten Gespräche. „Das Aergste, die Beschaffenheit unserer Amtsbrüder ist oft genug der Gegenstand unserer Klagen und Seufzer gewesen": so sagt Schleiermacher in der Widmung der Schrift, in welcher er Mittel zu einer radikalen Heilung zuerst vorschlug[5]). Es machte ihn glücklich, dies Haus ganz kennen zu lernen, in welchem zugleich die Frau Wedeke's mit eben so viel Freiheit als Kraft, mit Selbstbewußtsein und doch Anspruchslosigkeit, Gefühl und doch Festigkeit im Handeln waltete: hier erblickte er die Vereinigung von Freiheit und Liebe, die ihm den höchsten Charakter der Familie ausmachte.

---

[5]) Zwei Gutachten 1804. Widmung: „meinem Freunde J. C. W. in H." vgl. Briefw. 1, 142 f. 250.

So verstrich der Sommer 1791 in ganz neuen Gemüthsbewegungen, in langen einsamen Spaziergängen, in freundschaftlichen Gesprächen. Die kurze Blüthe ganz ungestört glücklichen Gemüthslebens ging mit ihm dahin. Die winterlichen Festtage sehen ihn wieder mehrmals auf der Kanzel in Schlobitten. Am Neujahrstag zog er da die Summe vieler einsamen Erwägungen über das Problem des Glücks, das ewige Problem der Jugend, und die Einsicht welche ihn tröstete war, daß man es in der Tiefe des eignen Innern allein suchen dürfe. Diese Gedanken umspannen ihn seitdem immer wieder und er sprach dem Onkel seinen Wunsch aus, sie in einer besonderen Schrift zu behandeln. Er begann wieder sich in seine Bücher und alten Papiere zu vertiefen. Schon im Mai 1792 fragte er bei Freund Catel um einen Verleger der nun so lange zurückgelegten philosophischen Versuche an, welche er seit dem Winter ihrem Abschluß nahe gebracht hatte. Dabei zeigten sich seit dem Frühjahr Symptome, welche ihn von seiner Lunge wenig Gutes hoffen ließen.

Etwas anderes trat hervor das ihn lebhaft beschäftigte. Die Heimath seines Denkens war die gemäßigte theologische Aufklärung. Aber schon in Drossen war aus seiner Individualität eine zeitweilige lebhafte Abneigung gegen alles Theologische, ironische Schärfe gegenüber der kirchlichen Terminologie, ja eine zweifelnde Erwägung auch der Grunddogmen dieser Aufklärung hervorgetreten. Jetzt gestand er dem alten Onkel, seinem getreuen Beichtiger, wie ihn ein Uebermuth der Phantasie quäle der sich zuweilen in völligem Unglauben gefalle. Der Dogmatik der Aufklärung gegenüber, welche einen in Bibel und Vernunft gleichmäßig enthaltenen rationalen Kern des Christenthums, ein System der Religion Christi lehrte, gestalteten sich in seinem Innern immer klarer Bilder ganz anderer, weit von jener Dogmatik abstehender Möglichkeiten des Weltzusammenhanges. Die Excesse des damaligen deutschen Unglaubens, Bahrdt's Schriften, Wieland's neue Göttergespräche waren ihm ungefährlich; aber Anderes regte sich in ihm, kam und ging in unbewachten Bildern, das er doch dem Onkel nicht deutlich machen wollte oder konnte. Möglichkeiten beschäftigten seine Phantasie, die Fortdauer der Seele und das göttliche Wesen sehr anders zu denken als die Aufklärung. Seine Geständnisse hierüber sind höchst merkwürdig als ein classisches Beispiel wie, inmitten von allen Seiten her gefestigter theoretischer Ueberzeugungen, der unaufgeklärte, aber in dem Gemüthsleben sich regende und bewegende Drang einer anders gearteten Natur wenigstens in theoretischen Phantasiebildern seine spätere denkende Ausgestaltung anticipirt.[6])

---

[6]) Stubenr. an Schl. 20. August 1792: „Es freut mich, daß Sie noch immer das alte

Und ebenso begann ihm die praktische Stellung, welche die Theologie der Aufklärung gegenüber dem Staat der Kirche gegeben hatte, zweifelhaft zu werden. Die Gestalt des religiös-moralischen Lebens wie sie in der damaligen deutschen theologischen Aufklärung vorliegt hatte die Staatskirche zu ihrer Voraussetzung. Aus dieser engsten Verkettung von Kirche und Staat erhob sich für die Religion die Aufgabe einer Vorbereitung zu allgemeiner Moralität und demgemäß für die Theologie die Aufgabe, einen ganz allgemein gültigen Zusammenhang religiöser Ueberzeugungen aufzustellen, auf welchen Moralität begründet werden konnte. Die hiervon ganz abweichende kirchliche Verfassung der Brüderunität mag zuerst das Bild einer anderen Stellung der Kirche zum Staat in Schleiermacher's Seele geprägt haben. Der Antrag Manuel's in der französischen Nationalversammlung ließ ihn nun diese Verhältnisse von Neuem erwägen. Er wollte, daß der Staat sich gar nicht um die Religion der Unterthanen bekümmere [*]), weil in einer solchen Einrichtung allein das Radicalmittel gegen Gewissenszwang und Intoleranz liege: langgedulbete Uebel, deren Keim jede Verbindung der Kirche als einer Gesellschaft mit dem Staate fortbestehen lasse. In ihren brieflichen Ver-

---

volle Zutrauen gegen mich haben und mir so ganz Ihre geheimsten Gedanken entdecken — aber etwas bekümmert hat mich dieser Theil Ihres Briefes gemacht und das vornehmlich darum, weil ich so gern Rath geben möchte und doch noch keinen Ausweg finden kann, wie Sie es anfangen sollen, um diesen Uebermuth Ihrer Phantasie (denn so nennen Sie es ja doch) Schranken zu setzen; indeß haben mich manche Aeußerungen wieder sehr beruhigt, besonders was Sie mir bei Gelegenheit von Wieland's neuen Göttergesprächen schreiben und da Ihr Verstand jene Zweifel mißbilligt, so werden solche gewiß auch nie das Uebergewicht erlangen und Gott sei Dank, ich bin von wegen Ihrer ernsten Denkungsart so beruhigt u. s. w." 24. August: „was Sie über Wieland und dessen seltsame Idee, Jupiter und Christus zusammen contrastiren zu lassen, schreiben, hat mir eine herzliche Freude gemacht; ich sehe daraus, daß Sie bei allen Spukereien Ihrer Phantasie noch nicht eine Hand breit gewichen sind von dem vernünftigen Ernst, mit welchem ich Sie immer so gern über Orthodoxe und Heterodoxe sprechen und urtheilen gehört." 3. Februar 1793: „Ich sehe aus Ihrem Brief, daß Sie mein Urtheil über Ihren Unglauben, wie Sie es nennen, verlangen — wenn ich Sie recht verstanden habe, so ist Ihr Unglaube ein bloßes Spiel Ihrer Phantasie und Sie schreiben daher auch, daß Sie genugsam auf Ihrer Hut sind um ihr den Zügel nicht ganz zu überlassen. Da sehe ich denn für jetzt nichts Gefahrvolles. Wenn ich recht urtheile, so rührt das, was Sie Unglaube nennen, bei Ihnen nur davon her, daß Sie an ganz strenge Demonstration durch fleißiges Studium der Mathematik gewöhnt sind. Dergleichen giebt's nun freilich, meiner Meinung nach, über blos intellektuelle Gegenstände nicht. Nur frägt's sich, ob wir für die Gegenstände, die uns am meisten interessiren, als Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit, nicht zu einer moralischen Gewißheit gelangen können?" [*]) Stubenr. an Schlm. handschr.

handlungen giebt ihm der Onkel gern zu, daß der naturgemäße Zustand der christlichen Kirche in kleinen sich selber regierenden Gemeinden zu suchen sei: wie nun aber die gegenwärtige Verfassung sich gestaltet habe, wie die Leitung der Erziehung zur Moralität ganz in den Händen der Kirche liege, müsse eine so radikale Umgestaltung für den Staat schädlich, ja gegenüber der nunmehr entstandenen religiösen Gleichgültigkeit für die Kirche selber verhängnißvoll werden. In seinem Neffen war eine stolzere Zuversicht auf die ewige Macht der religiösen Empfindung.

Es ist als sähe man wie zu einzelnen Krystallen ihm eigenthümlicher Vorstellungen die bewegte Masse seines Gemüthslebens an dem Faden dieser oder jener Frage anschießen. Tiefer als vordem hatte er in der Schrift seines eignen Herzens gelesen; Freude und Schmerzen dieser Zeit, nun zu ruhiger Resignation gesänftigt, hatten ihr Werk an ihm zu thun begonnen. Er schied sich als ein eigner Mensch von seinen Umgebungen. Und so drängte es seinen selbstbewußten, von Jugend auf mit sich selber vielbeschäftigten Geist, sich über die wahre Bestimmung seines Daseins, jetzt, da er noch die volle Freiheit genoß den Gang seiner Zukunft zu bestimmen, in sich selber aufzuklären. Aus diesen Stimmungen entsprang das Werk über den Werth des Lebens. Was waren das doch für Zeiten, in welchen eine Lösung dieser Frage über den Werth und das Glück unseres Daseins in der Tiefe des eignen Innern gesucht wurde!

Es war an seinem 24sten Geburtstage, am 21. November 1792, als er diese Auseinandersetzung mit seinem inneren Schicksal begann, welche schon in jener Neujahrspredigt am Beginne dieses Jahres ihn bewegt hatte, und deren Gedanke ihn seitdem nicht verlassen hatte. Er fand daß er nun auf der Höhe des Lebens angelangt sei, auf welcher er seine Jugendexistenz zu überschauen vermöge. „Die Zeit der Jugend liegt hinter mir; es ist mir nicht mehr erlaubt, nach den Rechten der Minderjährigkeit die Unwissenheit meines Verstandes in seinen Rechten und Pflichten vorzuschützen und in Hoffnung auf bessere Erleuchtung die wichtigsten dringendsten Aufgaben unaufgelöst zu lassen. Die Herrschaft der Phantasie hat ein Ende; ihre unstäten Freuden haben der heiteren Ruhe Platz gemacht, die aus einer Betrachtung der Dinge wie sie in ihrem Zusammenhange sind entsteht. Der Egoismus des Vergnügens ist der Begierde etwas für Andere zu sein gewichen. *) Mein Streben nach Wahrheit hat seine Gründe und seine

*) Es ist höchst bezeichnend, auch für die Zeit der Entstehung dieser Schrift ein wichtiges Zeugniß, was er an seine Schwester um dieselbe Zeit schreibt. Stubenrauch sagt nämlich darüber am 3. Februar 1793: „mir war zu interessant, was Sie über Ihren

Grenzen gefunden. Ein gewisses Gefühl von Gesundheit der Seele macht mich unpartheiisch, und du, holde Freiheit, setzest dem Ganzen die Krone auf! Noch bin ich nicht ohne Erlösung in irgend einem Kerker gefangen; ich habe keine Ursache, mir meine Endmeinung über das Leben zu verbergen, weil es vergeblich wäre sie mir zu sagen. Sie sei welche sie wolle, so wird unter den tausend Wegen die mir noch durch's Leben offen stehen doch einer sich ihr angemessen einrichten lassen."[9]) Zu dieser ruhigen Freiheit hatte sich seine Seele erweitert.

Erwog er die vergangenen Jahre, ja die letztverstrichenen Zeiten, wie wenig konnten sie dem tiefen Ernst genügen, mit welchem er nun sein Leben zu gestalten entschlossen war! Aus dem gesammelten Bewußtsein von dem Werth, der Bestimmung des Lebens zu handeln: wie wenig fest war er in dieser ernsten sittlichen Aufgabe gewesen! „Es bildete sich zwar in mir aus jenem Urtheil des Verstandes eine gewisse Idealempfindung des Lebens, auf die ich mich zuweilen beziehe; aber doch oft genoß ich das Leben und schätzte seinen Genuß ohne die wirkliche Empfindung gegen diese Ideale abzumessen. So kamen vielleicht durch neue Erkenntnisse, durch neue Maximen und neue Ansichten des Lebens unvermerkt in meine Ideen und Empfindungen über dasselbe neue Theile die ich mit den alten nicht in Harmonie gebracht habe. Und so wäre ich unausbleiblich inconsequent geworden, bald neuen, bald alten Ideen anhangend, ohne den Doppelsinn meiner Grundsätze zu fühlen — das schreckliche Zeichen undenkender, leichtsinniger, getheilter Menschen." Das war bei einem Jüngling natürlich, der zuerst in die Welt eintrat. „Ohne Beschämung kann ich also an die kritischen Momente meines bisherigen Lebens zurückdenken und mir gestehen: ich habe mehr als einmal geändert — hab' ich doch dabei gedacht!" Nun ist es anders; die Zeit ist da, die Zeit ruhiger Reife in welcher er unachtend auch der stärksten Empfindungen die ihn heute bewegen aus der erkannten Bestimmung des Menschen für immer feststellen kann, was für ihn nach der Verfassung seiner Natur den Werth des Lebens ausmache.

Sie treten alle an ihn heran, diese Empfindungen welche nun seine

---

Geburtstag schrieben und darüber hätte ich denn auch ein Wörtchen mit Ihnen abzuthun. Es dünkt mich doch, als ob das Bild, das Sie da von dem geschäftigen Mannesleben entwerfen, zu sehr mit dunklen Farben überladen sei, zu viel Schatten habe; es ist alles nur ein trauriges Muß". Wenn es die Sache der Jugend sei, meint dann der alte Herr, von dem Gedanken der Glückseligkeit, welcher der Phantasie entspringt, geleitet zu werden neben dem nackten Gefühl der Pflicht: so sei Er wenigstens jung geblieben.

[9]) Ueber den Werth des Lebens. Handsch. Ebenso d. Folg.

Gemüthswelt bilden; und indem er ihrer eindringenden Gewalt sich zu erwehren sucht, ist es als ob sich für uns sein reines Innere öffne, damit wir bis auf den Grund blicken. „Verlaßt mich, all' ihr theuren Triebfedern meines jetzigen Daseins! Geh, du unglückliche und doch geliebte Liebe, die du mir bei dem edelsten nie so empfundenen Einfluß auf Herz und Geist dennoch nichts als trübe Stunden und einen schweren langen Kampf der Vernunft mit unerreichbaren aber innig genährten Wünschen weissagst! verbirg dich nur für jetzt und klopfe nicht an die Thür meines Gedächtnisses. Du Bild des geliebten Freundes, dessen Schicksal die Freuden und Mittheilung durch eine weite Trennung aufhält, errege mir jetzt keine schwermüthige Sehnsucht! Ihr guten jungen Geschöpfe, denen ich die liebsten Stunden meiner Tage so gern widme, die ihr Stunden der Sorge und des Kummers durch manche belohnende Augenblicke aufwiegt, schmiegt euch jetzt nicht mit solcher Anhänglichkeit an meine Seele. Und ihr mir noch neuen, noch nicht abgenutzten Freuden eines nützlich geschäftigen, häuslichen Lebens, besticht mich nicht zu Gunsten des Zeitpunktes, wo ich euch in eurer ganzen Süßigkeit kennen lernte." Das war die ganze Welt in der er damals lebte.

Indem er so über einer von allen gegenwärtigen Verhältnissen unabhängigen Bestimmung seines inneren Lebens sann, war schon ein Vorgefühl in ihm daß dieselben zu schwanken begannen; er war noch mitten in dem Umkreis von Gedanken, die sich aus einer solchen Aufgabe erhoben, als diese Verhältnisse zusammenbrachen.

Er stand viel zwischen ihm und dem Grafen, der alte Herr eigensinnig, der junge Candidat von scharfer Zunge. Da begegnete man sich schon in den politischen Fragen nicht sanft, welche damals Schleiermachers Leidenschaft erregten. Er war noch in den Jahren, in denen man der Zukunft und der Entwickelung menschlicher Dinge mit vor Erwartung klopfendem Herzen entgegen geht. So liebte er die französische Revolution, und auch der alte Onkel muß ihn gelegentlich bitten, ihm seinen preußischen Patriotismus zu Gute halten zu wollen: er sei zu alt, um mit dem Neffen über die Revolution gleich zu denken, die auch von ihm einst als Befreiung vom Despotismus freudig begrüßt worden sei, welche aber nunmehr alle Schranken verlassen habe. Nach der Hinrichtung des Königs klagt dann Schleiermacher, wie man dies schreckliche Ereigniß das auch ihn mit Abschen erfülle in seiner Umgebung ganz falsch betrachte. In dem politisch höchst unreifen Radicalismus seiner Jugend entsetzte ihn, wenn man im gräflichen Hause das Schreckliche der furchtbaren That darin sah, daß der Hingerichtete ein König oder daß das Dekorum verletzt sei, da es doch in der Hinrichtung

eines Unschuldigen, gegen welchen keine Anklage irgend einer Art bewiesen sei, allein liege. Dergleichen unpolitische Paradoxien mußten freilich übel vermerkt werden, so sehr man den jungen Mann achtete und schonte.

Auch die Grundsätze über Erziehung gingen sehr auseinander und Schleiermacher hatte im Beginn die gegenseitigen Verhältnisse nicht genau genug geregelt. So hatte er den Kindern gegenüber nicht die rechte Stellung erhalten. Er klagte wie ihre kleinen Freuden nicht von ihm abhingen, und wie er dann bei ihren ernsten Beschäftigungen doch allein die Last trage, allen Vernachlässigungen, Unordnungen und dem eingewurzelten Hang zur Ungründlichkeit entgegenzuarbeiten[10]). Zu gründlichen Erörterungen über die streitigen Punkte konnte er es nicht bringen, da es bei dem Grafen und der Gräfin Grundsatz war, solche Erörterungen zu vermeiden; ein älteren Leuten immer höchst natürlicher, jüngeren erstaunlicher Grundsatz. So mußte er laviren. Das Uebelste war, daß der Graf leicht von neuen Ideen überrascht wurde; indem er dem Unterricht der Kinder zusah, faßte er sie; gleich in Gegenwart der Kinder wurden sie vorgebracht und sollten sofort ausgeführt werden. That der Hauslehrer festen, kalten und entschiedenen Einspruch, so war er sicher, Recht zu bekommen, zugleich aber den Grafen sehr verdrießlich zu machen. Denn nicht immer ging es an, die Einfälle so unschädlich als möglich zu modificiren und nach Gelegenheit der Umstände wieder einschlafen zu lassen[11]) und er hielt doch in Differenzfällen für seine erste Pflicht, den Kindern ein Beispiel der Ehrlichkeit und Wahrheit zu geben, lieber etwas weniger klug zu handeln, als ihnen versteckt und listig zu erscheinen. Und sein Stolz wie die Schärfe seines Geistes standen bei dieser Pflicht. Das war denn kein behagliches Verhältniß, zumal die Charaktere beider erwogen. Im Geiste des damaligen Hofmeisters lag zu jeder Zeit seines Lebens einiger Ueberfluß an spitzen und schneidigen Werkzeugen, die sich in manchen Fällen schwer gewissermaßen gedeckt halten ließen; andererseits mußte der alte Herr seinem von Natur heftigen Naturell viel Gewalt anthun, was ihn auch nicht gerade angenehm stimmte. So sah Schleiermacher schon seit langer Zeit voraus, was kommen mußte. Er war doch schmerzlich überrascht, wie von einem leicht vermeidlichen Zufall, als es kam. Noch am 5. Mai 1793 hatte er ahnungslos an den Vater geschrieben; am Abend des folgenden Tags reizte ein Widerspruch seinerseits den Grafen so daß er herausbrach: auf dem Fuße ginge es nicht, er hätte seine Kinder immer ohne den Hofmeister zu erziehen gewußt. Beide Partheien, so sehr

[10]) Briefwechsel I, 313. [11]) In dem Brief an Catel 3, 55 erscheint sein Benehmen etwas unvorsichtiger, als er es dem Vater 1, 115 darstellt.

sie sich achteten, waren vermöge ihrer bisherigen kriegerischen Stellung in einer Lage, in welcher, nachdem das Wort einmal heraus war, das Zurücknehmen desselben nichts Wünschenswürdiges gewesen wäre. Die Vermittelung der Gräfin in Anspruch zu nehmen, was der einzige Ausweg gewesen wäre, verschmähte Schleiermacher, schon der Kinder wegen denen dies im Lichte einer Machination hätte erscheinen können. Sie sprachen sich noch einmal am folgenden Tage aus. Bei vielen Versicherungen von Freundschaft und Achtung erklärte ihm der Graf mehrere Male, daß ihm die gestrigen Aeußerungen im Eifer, gegen seinen Willen entfahren seien. Der Hofmeister gab ihm, so fein er konnte, zu verstehen, daß er diesen Eifer gleich mit in Anschlag gebracht und deßwegen nichts weiter erwidert hätte, äußerte indeß, daß schon lange keine rechte Harmonie gewesen sei, ja der Graf schon lange mit ihm unzufrieden geschienen hätte. Das wollte dieser gerade nicht zugeben, aber das Gespräch kam doch auf Materien, bei denen die gegenseitigen Beschwerden an den Tag kamen, auf den Charakter der Kinder und auf die Methode ihrer Behandlung — sehr gelassen und freundschaftlich von beiden Seiten. Da zeigte sich denn allerdings am Ende der Hauptfehler darin, daß man sich von Anfang an nicht gehörig verständigt und auf den rechten Fuß gesetzt hatte.

Es war doch ein schweres Opfer, welches Schleiermacher brachte. Aber er brachte es seinem Selbstgefühl und mehr noch seiner ernsten Ueberzeugung, daß man sich in einer solchen Sache, wie die Erziehung sei, unmöglich damit bei sich rechtfertigen könne, daß man nachgegeben und das Befohlene gethan; hier müsse man seinen Grundsätzen treu bleiben. Auch hier trat der in ihm lebendige Geist sittlicher Selbstständigkeit und Mündigkeit nicht mit polternder Leidenschaft, aber bis an die Zähne gerüstet sich in den durchdachten Grenzen zu vertheidigen, einem alten Stück guter, alter, d. h. schlechter, deutscher Traditionen, der üblichen Hauslehrersubordination scharf entgegen zu treten.

Wie litt sein Herz dabei! Die glücklichen Tage, die er hier verlebt, die schönen Orte, die er nicht mehr wiedersehen sollte, die trefflichen Menschen, von denen er schied, Andres, das er in seiner Brust verschloß —: „was es mich kostet, von hier zu gehen, weiß hier so Keiner, indem ich mich immer wenig über meine Gefühle ausgelassen habe." „Auch das ist für das Fortkommen in der Welt ein Fehler, der aber zu tief in meinem Charakter liegt: ich hasse das Schwatzen bis in den Tod; wer nicht sehen kann, was in mir vorgeht, dem werde ich es niemals aussprechen, und das Aussprechen von Empfindungen ist bei mir schlechterdings nur für die Abwesenden, die aus meinem Betragen nichts davon sehen können." Das gehörte auch wie

jener schneidige sachliche Ernst zu der Kehrseite seines weichen, ewig regsamen, tief bewegten Empfindungslebens.

Ueber vierzehn Tage hielt es ihn noch in Schlobitten, dessen nun wieder grünende Alleen so lange glückliche Tage gesehen hatten. Er fühlte lebhaft, wie viel Liebe und Achtung er mit hinwegnahm. Den 17. Mai nahm er noch von hier aus Abschied von dem Grafen Alexander. „Mein aufrichtiges Bestreben — so resümirte er ihm gegenüber das Verhältniß — ist nur gewesen, Ihren kleinen Brüdern so nützlich zu sein als möglich; wenn es mir auch nicht gelungen ist, alles mit ihnen zu erreichen, was ich gewünscht habe und mir auch ihre Liebe in einem Hause, wo sie schon so viel zu lieben haben, nicht so habe erwerben können, wie es vielleicht mancher Andere gekonnt hätte, so hoffe ich doch, daß mein Aufenthalt bei ihnen nicht unnütz gewesen ist und wünsche von Herzen, daß auch meine Entfernung ihnen möge nützlich werden, wenn sie auf dem leichteren Wege, den sie nun nach mancher überwundenen Schwierigkeit vor sich haben, auch einen leichteren und angenehmeren Führer bekommen, dem die Erinnerung an alle diese überwundenen Schwierigkeiten bei ihnen nicht so im Wege steht. Von Ihnen, bester Graf, habe ich immer geglaubt, daß Sie mir ein wenig gut wären, und es ist meine herzliche Bitte, daß Sie mir das so lange erhalten, als meine so gänzliche Entfernung nur zulassen will. Mir ahndet, als ob Sie von der ganzen hiesigen mir unvergeßlich schätzbaren Familie der erste sein werden, den mich mein gutes Glück wiedersehen läßt; lassen Sie es dann mit einem freundschaftlichen Blick geschehen, der mir zeigt, daß ich Ihre gute Meinung nicht verloren habe."[12]) Man fühlt die Bewegung zittern in den Worten. So fest hielt ihn die Idee des Scheidens, daß der Gedanke an das Ungewisse seiner nun beginnenden Lage gar keinen Eindruck auf ihn machte. Die freigebige Weise, in welcher der Graf das Verhältniß behandelt hatte, sicherte für die nächste Zeit seine Existenz; nur daß er eine Zeit lang das Brod, das er aß, nicht verdienen werde, machte ihn ängstlich; doch war auch das ein kalter Eindruck. Sein höchster Wunsch, wenn er nur die Zusicherung einer anderen Stellung gehabt hätte, wäre gewesen, das Geld zu einer Reise nach Schlesien anzuwenden, nach so vielen Jahren den Vater wiederzusehen und Schwester Lotte, die Vertraute seines Herzens. Aber er mußte die Ungewißheit seines Schicksals bedenken.

Zwei weitere Wochen blieb er in dem benachbarten Schlodien bei dem befreundeten Prediger, als zaudere sein Fuß von Neuem sich von dieser Gegend zu trennen. Dann reiste er über Landsberg an der Warthe, wo

---

[12]) Handschriftlich, an Alexander Dohna, vom 17. May 1793.

er bei den Verwandten acht Tage blieb, dem alten lieben Drossen zu, wo er den 17. Juni 1793 wieder den Onkel umarmte. Wie gern war er einst, es waren nun drittehalb Jahre, gegangen und wie ungern war er jetzt zurückgekehrt; seine klare, treue Seele spann die Fäden, welche ihn an Menschen knüpften, aus einem unzerreißbaren Stoff: für ihn Ursache sehr vieler tiefer Schmerzen und edelster Freuden. Von solchem Stoff war auch, wie wir sehen werden, diese Beziehung zu dem tapferen westpreußischen Hause, welche nun abzubrechen schien; in fester Freundschaft blieb er ihm verbunden, Alexander Dohna vor Allem, und die Zeit sollte kommen, in der er neben den Söhnen desselben für die höchsten Güter des Lebens einstehen durfte.

Siebentes Capitel.

Der Landprediger.

„Eine jede Periode meines Lebens ist mir bis jetzt als eine Schule erschienen und aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, war es wohl Zeit meinen Schlobittener Aufenthalt zu endigen, denn was ich da lernen konnte, glaub' ich, hab' ich gelernt. Mag nun eine neue Schule angehen, wenn sie auch nicht so angenehm ist; ist sie nur lehrreich, so werde ich immer glauben, als ein liebes Kind von dem ewigen Vater geführt zu werden:" Worte, in denen der Zurückgekehrte die von herben Lebenserfahrungen genährten Sorgen des Vaters und wohl auch insgeheim den rückwärts gewandten Zug des eignen Herzens fester bekämpft; er war nun ein anderer, als da er, von den ersten Eindrücken Schlobittens bezaubert, „Glückseligkeit" für das Einzige das er suche erklärt hatte; der erste Lebensdrang gestillt, die erwogene ernste Bestimmung des Menschen vor seiner Seele.

Gleich nach der Reise, noch von Schlobitten aus, hatte er seinem Gönner Sack den ganzen Vorfall offen und ehrlich dargelegt und ihn gebeten, ihm wieder zu einer Art von Geschäft behilflich zu sein; denn die Amtlosigkeit ward ihm gewaltig schwer, selbst nun wieder auf dem Bibliothekszimmer des Oheims, inmitten seiner alten Studien. Das einsame Grübeln und Graben — fand er — halte man doch nur wenige Stunden des Tages aus: er war keine Gelehrtennatur. Da Sack nichts von sich hören ließ, machte er sich im Monat August mit seinen Ersparnissen nach Berlin auf, selber zu sehen, wie die Herren über den Schlobittener Vorgang dachten und „sich auf die Lauer zu legen." Er fand Sack sehr freundschaftlich, in seiner Familie fühlte

er sich wohl. Er predigte auch vor ihm und gefiel ihm und den anderen Hofpredigern sehr gut. Durch seinen Vortrag und mehr noch „durch ein gewisses Etwas", das der kühle Moderantist nicht definiren konnte, aber wohl empfand, fand er sich von dem Jüngling ungemein angezogen.[1] Bei Meierotto war er einen heiteren Tag auf dem Lande.[2] Aber man schien ihn, der doch nicht in der Lage war, hier Monate lang zuzusehen, zu vergessen und er hatte schon, ein wenig trotzig, einen Platz auf der Post bestellt, als Sack beim Abschiedsbesuch ihn dahielt und ihm einen Platz im Gedikeschen Seminarium verschaffte. Es ist das die Anstalt, die heute noch besteht und die zur Bildung junger Schulmänner bestimmt ist. Es waren 120 Thaler Gehalt, im Uebrigen wollten Sack und Gedike für auskömmliche Stunden sorgen. Sack wünschte freundschaftlich, ihn mehr in der Nähe zu haben und ein solcher Wunsch war sehr beachtenswerth. So siedelte er denn am 23. September 1793 nach Berlin über.

Auch dieser neue Aufenthalt in Berlin war wieder vorübergehend und dazu höchst unbehaglich, nur wie eine Anknüpfung für die Zukunft. So unaufgelegt fühlte er sich, daß er sich vom Onkel, ja von der Schwester die doch Niemanden in Gnadenfrey hatte, der gleich stark mit ihr empfand und dem sie ihr Herz hätte öffnen können, zum ersten Male zum Schreiben mahnen lassen mußte. Drei Monate lang schwieg er auch gegen den Vater. Er wohnte zuerst bei dem Prediger Reinhard, seinem Vetter: „ist das nicht — meint die Schwester — der alte Griesgram, in dessen Hause Du vor drei Jahren so eigene Fata, auch mit einer mürrischen Köchin hattest? Freilich ein eigenes Logis wird auch ziemlich theuer sein." Das fand er denn auch als er ein solches bezog. Er mußte sich in der ersten Zeit mit dem schmalen Gehalt behelfen; seit dem Herbst trat er dann zugleich in das Kornmesser'sche Waisenhaus ein und erhielt dort freie Station, sodaß er dann von diesem aus seinen Unterricht an der köllnischen Schule gab. Dieser Unterricht war ihm so widerwärtig als möglich, die Ordnung unter Gedike keineswegs so wie sie in der Provinz gepriesen worden war; in den unteren Classen durch sein kurzes Gesicht und die Milde des Direktors manche Unannehmlichkeit.

Er, der in jeder Beziehung des Lebens im Stillen Pädagog war und so vielen bedeutenden Menschen die Lebensrichtung geben sollte, war doch am wenigsten geeignet, eine Herde schlecht disciplinirter kleiner Jungen zu dirigiren. Dazu war ihm der Berlinische Ton verhaßt. Er fand selbst an

---

[1]) Charlotte an Schl. 16. Oct. 93 handschr. [2]) vgl. auch hier die von seinem Stolz verhüllte Darstellung an Catel 3, 56 mit der offnen an den Vater 1, 120.

Freund Brinckmann die Einflüsse desselben. „Zur großen Welt hatte ich natürlich gar keinen Zutritt, für die feine machte mich der Schulstaub noch ungeschickter, als ich schon von Natur bin und bei der gelehrten hatte ich noch nicht recht Zeit gehabt mich einzuführen, als ich von meinem Schicksal hierhergeführt wurde. Mein Umgang beschränkte sich also auf einige neueren Vorgesetzten, ein paar alte Bekannte meines Vaters und ein paar alte Universitätsfreunde."[3]) Auch bedeutende Beziehungen, die damals angeknüpft wurden, waren nur wie Andeutungen der Zukunft. So fand er dort den Grafen Alexander Dohna, der bei der Kriegs- und Domänenkammer angestellt war; ein Brief aus jener Zeit spricht von dem „bewunderungswürdigen und fast unbegreiflichen Gang" in Alexander's Lebensweise, unter gehäuften Geschäften, einer erstaunend emsigen Natur, „doch noch sehr viel Umgang in sehr verschiedenen Cirkeln." Damals brachte ihn auch Alexander zuerst in das Haus von Henriette Herz, das später von solcher Bedeutung für ihn werden sollte: damals, in Schulstaub, ganz unfertig noch und doch ohne Muth das Leben frisch anzugreifen, blieb er da sehr fremd.

In solcher Verfassung war dann wenig an schriftstellerische Arbeiten zu denken; selbst seine Weihnachtsferien nahm Gedike in Beschlag, so daß beim Onkel ein Zornausbruch erfolgte. Ihm selbst war es ohnehin nicht um's Schreiben zu thun und auch der Onkel mußte einsehen, daß er hier in Berlin, unter den Augen seiner Gönner, nicht Bücher zu schreiben nöthig hatte. Dagegen predigte er, wie auch die Frau Postmeisterin triumphirend aus dem Intelligenzblatt ersah, im Dom und in anderen Kirchen fleißig, hatte außerdem eine hübsche Anzahl Commissionen für den Onkel und die halbe Stadt Drossen zu besorgen und, vor Allem, die Politik machte ihm viel zu schaffen. Obschon der Onkel außer der Vossischen Zeitung, die politischen Annalen, das historisch-politische Wochenblatt, Archenholz, Minerva und nicht wenig andere Schriften, welche die ungemeine politische Neugier befriedigten, studirte, so ist er doch eben so erpicht und begierig Nachrichten und Urtheile zu hören, als der Neffe voll von Interesse sie zu geben. Zumal aus Berlin weiß derselbe jetzt viel zu erzählen, und wenig Erfreuliches darunter, leise erzählte Anekdoten über „Herrnhutisirende Maconnerie" der Wöllner und Bischoffswerder. Aber vor Allem hingen die Augen an dem, was im Westen geschah.

Immer blutiger erhebt sich am Horizont der furchtbare Schimmer der französischen Revolution. Aber Beide bewahren ihr gegenüber ein besonnenes Urtheil, ja der Neffe immer noch ein gut Stück der lebhaften Sympa-

---

[3]) Handschriftlich, an Wilhelm, den zweiten Grafen Dohna, 9. Jan. 1795.

thie. Die Hinrichtung der Girondisten erschütterte diese ganz fernstehenden Zuschauer furchtbar; den flüchtigen und gefangenen Lafayette begleiten sie mit Begeisterung durch seine Gefängnißleiden, die von den abentheuerlichsten Gerüchten ausgeschmückt werden. In Bezug auf die kirchlichen Vorgänge trat der Radicalismus Schleiermacher's der wohlmeinenden Mäßigung des Onkels noch schärfer gegenüber. Als die Gesetze vom September 1792 Ehescheidungssachen und Civilstandsregister der Kirche entzogen hatten, Manuel die Würden der Geistlichen und ihre Feste angriff, hatte Schleiermacher darin, nach Ausscheidung falscher leidenschaftlicher Motive, eine richtig gedachte Sonderung von Staat und Kirche erblickt, von deren Nothwendigkeit er ja durchdrungen war. Nun, da bis zum Herbst 1793 diese Angriffe eine minder radicalere Gestalt angenommen hatten, erfreuten sie ihn doch immer noch mehr, als daß sie ihn erschreckten; es gehe doch daraus hervor, „daß Aberglaube und Vorurtheile bei weitem nicht so tief in der Seele des Volks lägen, als man gewöhnlich glaube." [1]) In seinem Urtheil drückt sich die politische Umbildung aus, die er mit seinem Bildungskreise theilte, aber ebenso die ganze folgerichtige Schärfe, welche ihm eigen war und die schon in den frühesten Entwicklungsformen seine Natur kennzeichnet.

Schon mit dem neuen Jahre eröffnete sich ihm die Aussicht auf eine seiner Natur entsprechendere Existenz. Stubenrauch's Schwager, der Prediger Schumann in Landsberg an der Warthe bedurfte einen Adjunktus. Die Wahl desselben hatte ihm das Kirchendirektorium freigelassen. So war die Angelegenheit mit Sack leicht erledigt. Weniger angenehm war die kleine Nebenunterhandlung, die er mit Vetter Schumann über die pecuniäre Sache hatte. Tante Stubenrauch war nicht wenig aufgebracht über den Knauser und der Vorsatz ihm den Kopf zurechtzusetzen verfolgte sie bis in ihre Träume. Sie gedachte mit ihrem unmündigen Neffen selber nach Landsberg zu reisen, um für ihn zu sorgen. Endlich war alles erledigt; binnen acht Tagen war er examinirt und ordinirt. Die Predigt betreffend bemerkte der Hofprediger Michaelis etwas über naturalistische Gesinnungen; es wehte damals eine etwas scharfe Luft, verglichen mit den letztvergangenen Zeiten, bei den Berliner geistlichen Herren. Aber der Onkel meinte tröstlich, er selbst hätte noch ganz andere Ketzernamen erhalten, wenn der Hofprediger seine letzte Passions- oder Confirmationspredigt gehört hätte. Im April 1794 kam er in Landsberg an.

Zwei Jahre von da ab war Schleiermacher reformirter Prediger an der neumärkischen Landstadt Landsberg an der Warthe. Der Ort liegt ein

---

[1]) 9. December 1793, handschriftlich.

paar Meilen von Drossen, ebenso von Küstrin; die nächste größere Stadt ist Frankfurt an der Oder. So war er denn in die geistige Einsamkeit und zugleich in die anspruchsvolle Geselligkeit einer ansehnlichen Landstadt versetzt. Sogar Berlin sprach von dem Luxus in Landsberg. Im Sommer ging man leidenschaftlich in die Komödie, welche dann im Winter nach Frankfurt übersiedelte. Die Prediger vermieden das, dagegen machte der Neffe wie später der Onkel gern seine Parthie im Klubb. Auch kam er hier nicht aus aller Verbindung mit den Freunden; so hatte er noch im Lauf dieses Jahres die Freude den Grafen Louis, seinen Zögling von Schlobitten, in Landsberg zu sehen. Aber freilich fand er sich abermals von allen litterarischen Beziehungen abgeschnitten. Und das bedeutete damals etwas ganz anderes als heute. Der Abschied von Berlin preßte ihm doch, wie er sich ausdrückt, litterarische Thränen aus: „ich dürste vergebens," schrieb er an Alexander Dohna, „nach etwas Litteratur und Gelehrsamkeitszeug." Aber das ist der realistische Grundzug seiner Natur, daß ihm von Anfang an mehr war die Verhältnisse der menschlichen Existenz zu erfahren als über sie zu lesen und zu schreiben. Und so vollendete er in dieser Lebenslage seine Lehrjahre: denn hier erst gestaltete er in lebendiger Erfahrung sein inneres Verhältniß zu dem Amt der Verkündigung der Religion und dies Verhältniß ist die reife Frucht dieser Epoche, welche dann in anderem Boden, da manches ihren Kern zu dieser Zeit noch Umhüllende zerfiel, gewaltig keimen sollte.

„Wie wichtig und rührend es mir ist, nun unter die Zahl derjenigen zu gehören, denen ein so wichtiges Amt anvertraut ist, und daß ich es nicht handwerksmäßig als mein Brod ansehe, noch weniger so zu behandeln gedenke, davon schweige ich gegen Sie": so schrieb er damals an den Vater, noch mit einem ganz andern Ernst als mit welchem er von den Pflichten seiner bisherigen Lebenslagen gesprochen hatte. Diese Worte stammen aus derselben Zeit, in welcher er seine Antrittspredigt hielt. Es war am Charfreitag, der alte Schumann konnte ihn nicht einführen, sodaß er sich selber vorstellen mußte. Ganz aufrichtig hebt er die seiner Denkart eigene Schwierigkeit hervor, „immer so zu handeln, daß man auf der einen Seite nicht Vorurtheile beschütze und auf der andern doch den Schwachen kein Aergerniß gebe; er spricht es zugleich mit tiefer Empfindung aus wie „der allgemeinen Meinung nach das Christenthum mehr als je vernachlässigt und verachtet ist:" aber über all diesen Schwierigkeiten und Skrupeln steht ihm hoch und unanrührbar, als über dem vergänglichen Treiben der Tage, das Wesen des Christenthums wie es zu dieser Zeit in seiner Seele lebte, das Gute

thun um des Guten willen, ein räthselhaftes Phänomen inmitten dieser Welt, darum bald herabgezogen zu Motiven, welche ihr begreiflicher sind, bald überstolz der einsamen Macht des Gedankens an die Pflicht zugeschrieben, in der That sich aus den Tiefen des menschlichen Geistes erhebend vermöge der gottvorgesehenen erziehenden Kraft des Christenthums. In diesem schlichten Sinne, der auch, obwohl weniger rein und tief als in dieser Fassung Kant ergriffen, der des Onkels und des Vaters war, durch welchen in all seiner Unscheinbarkeit gegenüber falschen und verkünstelten modernen Bedürfnissen das Predigtamt das edelste wirksamste Ferment einer die ganze deutsche Nation durchdringenden sittlich religiösen Bildung gewesen ist, begann er nun die Führung seines Amtes.

Der leichteste Theil desselben war ihm die Predigt. Schleiermacher ist ein geborner Redner. Die höchsten Wirkungen seines Genie's waren von der Kanzel. Nach allen Schilderungen waren sie mit nichts zu vergleichen, was man seit der Generation Luthers an Einwirkung von der Kanzel aus in Deutschland erlebt hat. Noch heute muß man einfache Berliner Bürger von den Zeiten plaudern hören, da sie einen solchen Eindruck empfangen durften. Diese wahre Genialität tritt auch in der frühen Vollendung und Originalität der künstlerischen Form seiner Predigten hervor. Von Anfang an zeigt seine Prosa den großgestalteten Fluß, die „Suada", welche den rednerischen Styl bezeichnet. Und so hatte er auch von Anfang an, schon in Schlobitten, begonnen, seine Predigten nicht aufzuschreiben, sie vielmehr nur innerlich durchzuarbeiten, aber bis auf den einzelnen Gedanken, ja das prägnante Wort. Seine von früh auf leidenden Augen waren nur der Anlaß hierzu; in einer unvergleichlichen Fähigkeit seines Geistes, auch sehr verwickelte Gedankenreihen mit genialer Leichtigkeit zu beherrschen, lag die wahre Ursache, welche ihm diese anderen aufgenöthigte Einschiebung des Papiers zwischen den ausgebildeten Gedanken und die Rede verleidete. Lieber schrieb er gehaltene Predigten für sich, für die Seinen, für etwaigen Druck auf. Und so sind uns zwei Sammlungen von Predigten erhalten, eine ältere und eine andere, welche aus seiner Landsberger Wirksamkeit stammt. Der ganze eigenartige Charakter seiner Form spiegelt sich schon in diesen ersten Versuchen, noch schärfer hervortretend an dem Inhalt dieser Epoche als an dem seiner reifen Lebenszeit. Der Zusammenhang einer sittlichen Anschauung, als welchen er damals das Christenthum begriff, in dem streng zusammenfassenden Geiste des jungen philosophirenden Predigers nicht als eine zusammengebetene Gesellschaft moralischer Grundsätze erscheinend, sondern als ein tiefes Ganze, bildet den gestaltenden Hintergrund für

jede besondere moralisch-religiöse Ansicht, wie sie die einzelne Predigt entwickelt. Und demgemäß verläuft die Predigt in einer strengen, bis ins Einzelste begrifflich durchgearbeiteten Gliederung. Es ist ein schwerer, aber überzeugender sachlicher Zusammenhang, welcher dem Hörer entgegentritt, von ruhiger Wärme gleichmäßig durchdrungen, kein Schmuck, keine plötzliche Begeisterung, nichts von den beliebten Predigtbeispielen, welche sich wie die logischen als ein nie abreißender Faden der Langeweile forterben, nichts beinahe von den abgegriffenen nie versagenden Bibelsprüchen, von der üblichen Predigtphrase.

Freilich mußte sich ihm fühlbar machen, daß solche Entwickelungen eine zu compakte begriffliche Gliederung enthielten: sie wurden schwer verstanden. Hiergegen arbeitete er schon in Schlobitten, vom Rath des Vaters und des Onkels unterstützt; in Landsberg, gegenüber seiner Gemeinde überwand er es erst. Man hörte ihn dort ungemein gern; er hatte nicht nur von Anfang an großen Zulauf, sondern nach Schumanns Tode sprach die Gemeinde sehr lebhaft die Bitte aus, ihn als Prediger behalten zu dürfen.

Bei solchen ernsten Bemühungen war ihm das Vorbild des damals auch in Deutschland hochberühmten englischen Kanzelredners Blair sehr nützlich, auf dessen durchsichtige Form ihn schon sein Vater hingewiesen hatte, und von dem er nun in Landsberg, gemeinsam mit seinem Gönner Sack, einen Band der Predigten übersetzte. Sack war sehr befriedigt davon, wie sein junger Freund „auch die zartesten Schönheiten der Blairschen Diktion gefühlt habe" und lud allmählig die größere Anzahl der Predigten auf den Mitarbeiter ab. Das war seine Winterarbeit vom Ende November 1794 bis in den März des folgenden Jahres.

Diese Predigtübersetzungen sind das Erste, was von ihm erschien. Blair, der Professor der Beredsamkeit in Edinburgh, war mit seinem milden Moderantismus, der vollen und doch sanften Suada seiner Beredsamkeit ganz der Mann der Sack, Spalding, der damaligen Berliner Predigerschule. Viel mehr zog Schleiermacher der weit genialere Fawcett an, dessen Predigten er noch 1797 übersetzte. Dieser war kein Prediger von Beruf; vor einer Versammlung von Freigesinnten und zugleich religiös Gestimmten hatte er diese Reden gehalten; obwohl sie eine ungeheure Sensation machten, endigte er doch mit ihnen seine öffentliche Wirksamkeit. Die Lehre von der Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen ward in denselben in scharfer und klarer Consequenz verkündigt. Sack, der die Uebersetzung des jungen Freundes mit einer Vorrede begleitete, hatte Viel einzuwen-

den [3]). Sie erschien 1798. Noch 1802 ist dann ein letzter Band Blair'scher Predigten in Schleiermacher's Uebersetzung erschienen. Daneben faßte er den weiteren Plan, seine schriftstellerische Laufbahn mit einem Bande eigener Predigten zu beginnen, und es sind zwei Predigten aus dem Frühjahre 1795 erhalten, deren Ausarbeitung wohl durch denselben veranlaßt wurde. So tief und mit ganzer Seele hatte er sich in seinen Beruf eingelebt.

Das größte Gewicht legte er auf die Katechisationen, ganz entsprechend seinem Wesen wie seiner Auffassung des kirchlichen Berufs, welche ihn den bloßen gelegentlichen starken Eindrücken und dem damit zusammenhängenden Scheinthume des Predigtamtes sehr abgeneigt machen mußten. Hier war es möglich, einen zusammenhängenden Grund zu legen, Tag für Tag eine immer tiefer schneidende Wirkung hervorzubringen, und so erschien ihm dies als das eigentliche Hauptgeschäft seines Amtes. Diesen ernsten und wohlthätigen Zug der kirchlichen Amtsführung hat seine Schule bis heute bewahrt. Wie dabei der Heidelsberger Katechismus zu Grunde zu legen sei, ohne die Kinder mit überflüssigem dogmatischen Stoffe zu belasten, war eine eigene Schwierigkeit; die Erfahrung des Onkels ward auch hier wieder zu Hülfe gerufen. Dieser hatte denn auch die Kinder längst vom „Amte der Schlüssel" und der „Höllenfahrt Christi" dispensirt, ja er ließ sich auch bei dem Artikel vom confessionellen Unterschiede der Abendmahlslehre an einer Angabe der Verschiedenheit in den äußeren Gebräuchen genügen.

Mit demselben Ernst bemühte der junge Prediger sich um die Landsberger Schulen, so beschränkt auch hier der ihm gestattete Einfluß war. In jener Zeit war die Stellung der Prediger zur Schule noch eine völlig gesunde, da sie die wahren Träger der Reform im Unterrichtswesen und der religiös sittlichen Kultur waren. Und in Landsberg war viel zu thun. In zwanzig Jahren hatte der alte Herr keinen Fuß in die Schule gesetzt; da war denn der Kantor oft halbe Stunden lang abwesend und überließ die Kinder sich selbst. Auch der Onkel hatte das in Drossen seiner Zeit ähnlich gefunden und nur sehr allmählich durch fleißige Schulbesuche es abzuändern gesucht. Der Neffe griff schärfer durch als dem alten Praktiker ge-

---

[3]) „Welche Aufnahme — so beginnt Sacks Vorrede zu Fawcett — diese vor 3 Jahren in London herausgekommenen Reden auch unter uns finden mögen: so wird doch ohne Zweifel allgemein anerkannt werden, daß die Uebersetzung derselben keine der gewöhnlichen sei, sondern sich durch Fleiß und Geschmack sehr vortheilhaft unterscheide. Sie ist das Werk des Herrn Prediger Schleiermacher, der es bereits durch die Uebersetzung eines Theils des Blair erwiesen hat, wie sehr er beide Sprachen in seiner Gewalt hat, und mit welchem feinen Gefühl er die Eigenthümlichkeiten eines geistvollen Schriftstellers aufzufassen und zu übertragen versteht."

rathen schien, und setzte sich sehr bald mit dem Kirchendirektorium darüber in Correspondenz.

Bei so entschiedenem Anfassen war seine Stellung zu dem alten, schwer zu behandelnden Schumann wenig angenehm. Er blieb doch in allen Maßregeln von ihm abhängig, und als er auf einer Theilung der Geschäfte bestand, wehrte sich der alte Herr, irgend etwas ganz in die Hand zu nehmen oder ganz aus der Hand zu geben und der Onkel mußte gestehen, daß er dabei in seinem Rechte sei. Das waren ärgerliche Streitigkeiten.

Und auch er empfand, wie der Onkel, in seiner Amtsthätigkeit den Druck, der auf den kirchlichen Verhältnissen in Preußen lag und dessen Wirkungen in jede stille Landpfarrerwohnung drangen, in Gestalt von Edikten, Regulativen, ärgerlichen Gerüchten. Gleich im Frühjahr 1794, beim Antritt seines Amtes, erschien die verschärfte Ordre, daß mit mehr Ernst auf das Religionsedikt gesehen werden solle und gegen die Uebertreter desselben sofort Absetzung anzuordnen sei, ohne Rücksicht darauf, daß etwa die Gemeinde mit dem Prediger und seinem Vortrage zufrieden sei. Im Sommer hatte man dann die Angriffe auf die Lehrfreiheit in dem benachbarten Halle vor Augen. Hilmer und Hermes waren von Berlin aus zur Visitation erschienen; man wußte, daß es auf Nösselt und Niemeyer, auch Schleiermacher's alte Lehrer, abgesehen war. „Als die Herren im Löwen abtraten, ward ihnen ein gräßliches pereat gebracht und, obgleich der Professor Niemeyer Alles anwandte, um die Studenten zur Ruhe zu bringen, so war's doch vergeblich, sie gingen nur zum Schein auseinander, kamen aber nach elf Uhr in noch stärkerer Anzahl. Des andern Morgens gingen die Herren in die lutherische Schule, erklärten auch sehr deutlich, sie seien nicht um der Professoren und Prediger willen gekommen, sondern nur als königliche Schulvisitation. Allein auch das konnte die unbändigen Musensöhne nicht beruhigen, welche am Abend darauf, an 500 stark, sich auf dem Markte sammelten und in vier Divisionen planmäßig zur Fensterkanonade anrückten, da denn Steine bis vier Pfund schwer in der Herren Zimmer fielen, welche dann noch in derselben Nacht aufpacken ließen und am folgenden Morgen in aller Frühe ihre Reise nach Halberstadt fortsetzten" [4]). So der Onkel mit ernstgemeinter Mißbilligung, aber doch mit dem Gefühl, daß solches Verfahren solche Früchte tragen müsse. Er war froh, nicht mehr in Halle zu sein. Dazu die politischen Verhältnisse; es hieß, der König sei krank und melan=

---

[4]) Stubenrauch an Schleiermacher vom 13. Juni 1794, handschr. Vgl. Menzel, 20 Jahre preuß. Geschichte. S. 454 ff.

cholisch; er mußte über die Wege der äußeren Politik, welche er eingeschlagen, nun doch deutlicher sehen. Die endlosen Menschenschlächtereien erfüllten alle edleren Zeitgenossen mit Widerwillen; Niemand ahnte, daß das nur der Anfang war! So übermannten diese politischen und kirchlichen Verhältnisse den redlichen Onkel, daß er sich aus allen alten gesellschaftlichen Verhältnissen zurückzog, um nur nicht mit dem lutherischen Inspector und ihm ähnlich Gesinnten zusammentreffen zu müssen. Inzwischen zeigt die noch erhaltene Predigt Schleiermacher's zur festlichen Feier des Baseler Friedens, wie weit entfernt er noch von dem Gedanken war, von solcher Stelle aus auf die patriotische Gesinnung seiner Gemeindeglieder wirken zu wollen; sie entwickelt die Segnungen des Friedens ohne jede in die Verhältnisse näher eingehende Beziehung [5]).

So umgaben ihn, mitten in den mannigfachen Bewegungen jener Zeit, ganz einfache, stille Verhältnisse beim Ausgang dieser Lebensepoche. Er durfte wieder in Landsberg Haus- und Familienfreuden geliebter Menschen theilen, ja wie er in dem Benecke'schen Hause stand, so wie seine eigenen genießen [6]). Es war dies das Haus seiner Cousine, der Tochter des alten Predigers Schumann, welche mit Benecke, einem städtischen Beamten, der später Bürgermeister Landsbergs gewesen ist, verheirathet war. Seine freundschaftliche Beziehung zu ihr ist das erste tief in sein Dasein eingreifende Verhältniß zu einer Frau. Und zwar zeigt es bereits die wesentlichen Züge seiner späteren Freundschaften mit Frauen, und man kann sagen, daß zuerst in diesem Verhältnisse die Natur des Zukünftigen, wie sie sich in größeren Umgebungen nun bald aufschließen sollte, erscheint.

Immer wird in der Art seiner Beziehung zu Frauen die ganze Eigenthümlichkeit eines männlichen Charakters heraustreten, zuweilen sonst völlig verborgene Züge derselben. Eine so durchsichtige Natur als die Schleiermacher's war, welche sich zudem selber so offen und frei hinstellte, zeigt hier keine verhehlten Züge, wohl aber eine ganz erstaunliche Individualität des Wesens, vor welcher Worte, Begriffe und Sätze, mit denen man den Lebensgang der Menschen sonst einzugrenzen versucht, zerstäuben, und welche sich allein dem aus der Natur dieser menschlichen Beziehungen stammenden sittlichen Gesetze unterwirft. So blicken wir hier, noch bevor seine Eigenart sich ganz durchgebildet hat und ihm zum Bewußtsein gekommen ist, in die ruhig bewegte Tiefe derselben. Wir sehen die Springfeder jener Verhältnisse zu Henriette Herz, zu Dorothea Veit, zu Louise Reichardt, ja in gewissem Sinne zu Eleonore Grunow hier frei werden, wiewohl die spätere

---

[5]) Predigten, Band VII. S. 340 ff. [6]) Briefwechsel 1, 146.

Gestalt seiner Entwickelung und die besonderen Verhältnisse diesem Allem auch besondere Gestalt und andere wichtige Züge gaben. Nicht Leidenschaften sind es, nicht was man Freundschaften nennt, sondern eine pädagogische Natur von einziger Größe giebt sich in Einwirkung und Mittheilung hin, vom innersten Sein anderer Menschen hindurchdringend bis zu den äußerlichsten Verhältnissen, überall sorgend und fragend und durch ihr bloßes Dasein und Mittheilen fremdem Streben eine höhere Form gebend, ja mit einer sichtlichen Hinneigung zu Menschen, Männern oder Frauen, in deren inneren und äußeren Verhältnissen große Schwierigkeiten, Schmerzen und Bedürfnisse lagen. Das menschliche Schicksal selber würde leichter werden, wenn viele Menschen solcher Einwirkungen fähig wären! Aber wir wollen hier nicht von dieser späteren Vollendung seines Wesens reden, sondern nur wie dasselbe in einem Verhältniß sich aussprach, welches damals bestand.

Die erste Bekanntschaft stammte aus den Studentenjahren, als Schleiermacher beim Onkel in Drossen war und an einem Sommertage hinüberwanderte nach Landsberg, die dortigen Verwandten kennen zu lernen. Die Beschreibung von ihr, welche er damals Brinckmann entwarf, ist ein wenig im Geschmack dieses anbetungssüchtigen, von Wieland und allerhand Romanen besessenen Freundes; der Leser wird die Zeiten unterscheiden. „Auf den ersten Anblick imponirt sie mehr, als daß sie an sich zöge; aber wenn man Gelegenheit hat, ein Gespräch mit ihr zu entamiren, so entdeckt man augenblicklich einen so reichen Vorrath von Bonsens und von jenem liebenswürdigen Witz, den uns Wieland an seiner Musarion bewundern läßt, daß man sich nicht wieder losreißen kann; sie spricht viel, und Alles, was sie spricht, ist Verstand; mit viel Belesenheit verbindet sie einen sehr feinen Geschmack. Von den interessantesten Gesprächen kann sie, wenn es die Gelegenheit erfordert, zu den alltäglichsten Dingen übergehen, ohne daß es sie genirt. Sie unterrichtet, ohne es zu wissen, und gefällt überall, ohne daß sie es zu wollen scheint; sie ist die Seele jeder Gesellschaft, und Jedermann bemerkt dies außer sie selbst. Sie ist munter ohne ausgelassen und offen ohne auffallend naiv zu sein. Geselligkeit und geselliges Vergnügen scheint ihr über Alles zu gehen; „„ich gehe gern mit Menschen um““, sagte sie mir, „„aber es müssen keine Puppen sein; sie müssen sich sehen lassen, sonst ist mir meine Eremitage und ein gutes Buch lieber““. Sie hat eine kleine Verachtung gegen die Franzosen, aber alles Englische liebt sie enthusiastisch. Die tiefe Art zu empfinden und die Freiheit muß eigentlich das sein, was sie an ihnen bewundert, denn die Schweiz ist ebenso der Gegenstand ihrer Anbetung. Zu diesem Innern schickt sich das Äußere vortrefflich.

Denke Dir eine große, schön gewachsene Blondine, ein reizendes Gesicht, die Haare vorn bis an die Augenbrauen gekämmt, und hinten ganz natürlich über Rücken und Schultern herabhängend. Ebenso einfach ist ihre Kleidung. Ich sah sie meistens in einem langen weißen Kleide mit einer breiten himmelblauen Schärpe über den Hüften zugebunden oder in einem ganz kurzen Korset von Lila oder Seladon. Ich bin weitläufiger geworden als ich wollte und sollte. Das Beste ist, daß meine Beschreibung schlecht genug ist, um Dir nicht den hohen Begriff zu geben, den sie verdient. Es scheint, daß sie um glücklich zu sein weder beherrscht werden muß wie Auguste, noch herrschen wie Elise. Mit ihrem Manne freilich macht sie, was sie will, und das ist nichts Besonderes, aber mit ihren Freunden und Freundinnen scheint sie auf einem sehr gleichen Fuße umzugehen, sie ist weder allzu gefällig noch allzu eigensinnig" [7]).

Man sieht die interessanteste Dame der märkischen Landstadt von 1789 deutlich genug. Aber freilich später mit seinen ernster auf Frauen blickenden Augen, in vertraulicher Freundschaft, sah Schleiermacher tiefer und Anderes: Leidenschaftlichkeit der Seele, in solchen Verhältnissen, daß ein Schiffbruch ihrer ganzen Existenz zu drohen schien. Da konnte er dann der Frau, welche vor dem Freunde über jedes Verhältniß und jede Gesinnung ganz offen war, nicht nur in sehr schwierigen Fällen äußerlich hilfreich sein, seine ruhige Tiefe vermochte auch auf dies unruhige Herz die größte Wirkung zu üben. Bis auf ihre ökonomischen Einrichtungen erstreckte sich sein sorgender Blick. Vor Allem die Erziehung ihres Töchterchens lag ihm am Herzen, er unterrichtete es täglich, und der Onkel in Drossen mußte immer wieder mit seinen Erfahrungen herhalten. Wie klar und edel tritt doch dies ganze Verhältniß heraus, wenn wir ihn zwei Jahre darauf von Berlin aus in Landsberg bei den Freunden ankommen sehen; es ist Mitternacht, wie er erscheint, Benecke herzlich vergnügt den alten Hausfreund und Tischgenossen wiederzusehen, tausend kleine Details werden gleich mit der zutraulichsten Offenheit erzählt, sie aber führt ihn bald an das Bett ihres schlafenden Mädchens, und redet von ihrer Freude und ihrer Sorge an ihr, die er in vergangenen Tagen so brüderlich getheilt; dann, in den folgenden Tagen, legt sie ihm von ihrem Haushalt Rechenschaft ab, von den Verbesserungen, die sie in der Oekonomie gemacht, von dem Erfolge manches Rathes, den er ihr einst gegeben [8]).

Und in diese Landsberger Zeit fiel nun auch ein Ereigniß, welches diese Epoche der Lehrjahre auf das schmerzlichste äußerlich abschloß — am

---

[7]) Briefw. 4, 23. [8]) 1, 146. 190. 194. 206. 3, 96.

2. September 1794 starb sein Vater, nach siebentägiger Krankheit, an einem hitzigen Fieber, gegen Mittag dieses Tages sanft entschlafend. Am 20. kam ein Brief der Stiefmutter an den Onkel, der die schmerzliche Benachrichtigung übernahm.

Das ist ein Ereigniß, welches das Leben jedes Menschen beinahe in zwei Hälften theilt, die eine, in welcher er, wie selbstständig er auch von innen und außen sein mochte — und Schleiermacher war es ganz — sich immer noch als ein Kind empfinden darf, die andere, in welcher das nun nie mehr geschieht und die Welt gleichsam einen fremden Zug erhält. Und wie tief Bewegendes lag für Schleiermacher in dem Rückblicke auf die Geschichte dieses Verhältnisses! Oft drängte sich jetzt unwillkürlich die Erinnerung an eine lang vergangene Zeit auf, in welcher er, wie es nunmehr sein Schmerz auffaßte, das Herz des Vaters verkannt hatte; nun erschien ihm die Kälte, die hieraus entstanden war, als die dunkelste Stelle seines Lebens. Und nachdem er sein Unrecht im Stillen erkannt, der Vater verziehen hatte, wie hatten sie Beide darauf gehofft und davon geplant, daß nach so viel Jahren Abwesenheit, nach so vielen mit dem Sohne vorgegangenen Veränderungen eine günstigere Zeit sie noch einmal zusammenführe. Das war nun unwiderbringlich vorüber. Wie in seiner unendlich treuen Seele die Empfindungen dieser Zeit lange, ruhige Jahre danach noch nachklangen, von jenen ersten, schmerzlichen und ganz falschen Vorwürfen gegen sich selber befreit, entnehme ich aus einem Briefe vom 29. Juli 1802: „Sie wissen, wie lange ich verwaist bin, aber es giebt wohl nicht leicht einen Tag, wo ich nicht mit Liebe besonders meines Vaters gedächte. Zwar habe ich mit meiner Mutter mehr gelebt, aber ich verlor sie zu früh. Ihn hingegen habe ich noch wenigstens im Anfange meines reiferen Lebens gekannt. Ein unseliges Mißverständniß hatte sein Herz mehrere Jahre von mir entfernt. Er glaubte mich auf einem verderblichen Wege, er hielt mich für aufgeblasen und eitel, indeß ich nur ganz einfältig meiner innersten Ueberzeugung gefolgt war, ohne auch nur einen Schritt weiter hinaus zu denken oder irgend Etwas zu wünschen und zu hoffen. Ich litt viel, ich dachte, welch' ein schönes Verhältniß zwischen uns stattfinden könnte, und es war nicht! Ohne meine Schuld. Mich rührte seine zärtlich sorgende Liebe, die auch, ohnerachtet seines Kummers um mich, nie von mir wich. Aber Sie wissen, wie ich bin; ich that nie etwas Besonderes um ihn mir näher zu bringen, sondern ging nur still meinen Gang fort, besorgend, jenes möchte nur verkehrt auf ihn wirken. Nach und nach nun folgte sein Urtheil und sein Verstand seinem Herzen; aber nur eben hatte ich das vollste

und sicherste Zeugniß in Händen, daß er ganz wieder mein war, als er mir genommen wurde" [9]).

Es sind die letzten Briefe des Vaters von denen er spricht. Sie zeigen die zutraulichste Offenheit von beiden Seiten. Seit jenem Morgen in Gnadenfrei, an dem die Schwester dem Vater Schleiermacher's Briefe vorlas und dieser, im Gefühl wie fern er dem Sohne gekommen sei, den Entschluß faßte, sich ihm offen auszusprechen, waren die vertraulichsten Briefe des Bruders an die Schwester stets zum Vater nach Anhalt gewandert. Auch ihre wissenschaftlichen Ideen hatten sie auszutauschen begonnen. Der Vater hatte sich mit der „Kritik aller Offenbarung", in welcher die Religion auf Moral gegründet erschien, ganz einverstanden gezeigt; er hatte dann, als Kant diese Consequenz seines Systems in der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" auf eine viel tiefere Weise zu ziehen begonnen hatte, gegenüber allen Verdächtigungen, welche die Gesinnung dieser Schrift trafen, lebhaft und ernst zu Kant gestanden; selbst Bahrdt's Handbuch der Moral für den Bürgerstand lobte er und las es mit der Mutter; er war jugendlich mitten in quälenden Sorgen und vom alten Wissensdrang noch lange nicht verlassen, recht voll Neigung, die Entwicklung des Sohnes mit ihm zu durchleben: ein alter Gegner aller abschließenden Systematik, mit offenen Augen für Alles was Neues geschah — als der Tod diese freie Bewegung abschnitt.

Er hatte Zeitlebens mit Sorgen und Schulden, besonders alten Bücherschulden — denn Bücher waren seine Leidenschaft — gekämpft. So hatte er sich, wenn der Onkel in Drossen von einer Reise dahin geplant hatte, mit dem alten Spruche trösten müssen: ibant, quo poterant. Noch nicht lange vor seinem Tode hatte er dem Onkel hocherfreut mitgetheilt, daß die Frage über den Wittwengehalt geordnet sei. So war doch die Lage der Wittwe der Art, daß sie frei von den drückendsten Sorgen leben und die Kinder erziehen konnte. Sie zog nach Pleß. Wie alle, die ihren festen äußeren Halt in der Gesellschaft verloren haben, mußte sie sehr bittere Erfahrungen über den Egoismus der Menschen machen, welche von den Geschwistern auch schwer empfunden wurden. Die Schwester hätte so gern eins der Kinder nach Gnadenfrei zu sich genommen; aber die Mutter konnte sich von keinem trennen. Die kleine Nanny, damals wohl ein Paar Jahre alt, sollte Schleiermacher später Freude und Trost in schweren Zeiten sein.

Nach solchem Schlage blickt man sich wohl um, das Gebliebene zu überschauen, in dem Gefühl seiner Vergänglichkeit es leidenschaft-

[9]) Briefw. 1, 310.

licher noch zu umfassen. „Ich habe mich gefreut — schreibt Schleiermacher der Schwester — daß uns noch so viel übrig ist: Du mir, ich Dir und uns beiden unser theurer, väterlicher Onkel. Gott verhüte nur, daß es nicht noch einmal einschlägt! Karl will ich eben nicht ausschließen, allein Du wirst doch verzeihen, daß ich ihn noch nicht so nahe zu uns rechnen kann“.

Immer traulicher hatte sich das Verhältniß zur Schwester Lotte gestaltet. Sie lebte in Gnadenfrei; Anfangs beschäftigte sie sich mit Bandwirken; dann hatte sie in der Erziehung der Kinder einen ihr zusagenden Wirkungskreis gefunden. Sie war mit allen Empfindungen ihres tiefen beschaulichen Gemüthes, welches mit dem Schleiermacher's dieselbe Verwandschaft zeigt, die auch aus ihren dunklen blauen Augen sprach, eingesponnen in diese herrnhutische Welt. Schwärmerische Freundschaften verbanden sie mit ihren Genossinnen, mit ihren Schülerinnen; eine Fülle des Herzens ist in ihr, welche, ihr einsames Schicksal erwogen, etwas tief Ergreifendes hat. Sie empfindet weder Enge noch Dürftigkeit des Lebens, wenn sie es mit Freundinnen theilen darf, die mit ihr musiziren, lesen, Empfindungen austauschen. Was für Stöße von ihren Briefen sind unter den Papieren ihres Bruders! Tagebücher, nicht Briefe, und das Kleinste erhält durch ihr Gemüth Bedeutung: überall, in Dingen und Menschen Quellen von leidenschaftlichen Schmerzen, von heller Freude für sie. Zärtlichkeit, lebendigster Austausch des bewegten Gefühls, lebendigst empfundene Gemeinschaft des Gemüthslebens, der Herzenserfahrungen, der Kenntniß anderer Seelen: das war die Welt, in welcher sie athmete. So ist sie noch, alt und kränklich, den Kindern ihres Bruders erschienen, ihnen etwas fremdartig mit ihrer Warmherzigkeit, ihren Geburtstagsgedichten, ihrer Herrnhuterweise, und doch unendlich geliebt.

Ihr ganzes Wesen hatte durch ihre Lage in der Gemeinde seine Form erhalten. Und doch empfand sie die Schattenseiten dieses Lebens im Chorhause manchmal schwer. Tiefe Verstimmungen, gegenstandlose Klagen gingen dann durch ihre Briefe und brachten den verständigen Onkel zur Verzweiflung. Er wie Schleiermacher wünschten sie loszulösen aus dieser alten Verbindung und in häusliche Verhältnisse zu versetzen. Aber das war gar nicht des Vaters Meinung, der auch hier sich zu seinem alten Satze bekannte, in der Gemüthsruhe liege das Wünschenswertheste, auch wo sie zum Theil auf Einbildung beruhe; sei ihm doch nicht bewußt, daß Jemand noch die eigentliche wahre Grenzlinie zwischen dieser Einbildung und Realität gezogen habe. Dagegen fand denn der Sohn: die Ruhe, welche der Mensch genieße, müsse mindestens seine eigene sein, die Empfindungen, durch welche sie hervorgebracht würde, ihm natürlich und mit seinen anderen

Gesinnungen übereinstimmend. Aber eben das Gefühl der Schwester entschied doch immer für eine tiefe Uebereinstimmung mit dem Wesen der Brüdergemeinde, so viel auch im Einzelnen von schmerzlichen Eindrücken zu leiden war. Er hatte sich also damit genügen lassen müssen, ihr von Schlobitten die ersten gesparten 30 Thaler zu schicken, und der Vater hatte noch seine helle Freude an der Geschäftigkeit des guten Mädchens gehabt, ihr Mütterliches vom Oberamte einzuziehen, und sodann bei der Ortsherrschaft 100 Thaler auf Zinsen anzulegen. „Dawider läßt sich denn nun auch nichts sagen. Diese Maxime ist ganz Gemeinsinn: man ißt Brei und spart dabei, was man kann"[10]). Nachdem dann ihr Verbleiben in der Gemeinde einmal entschieden war, nachdem sie ihm erklärt hatte, daß es „zu ihrem zeitlichen und ewigen Wohl durchaus nöthig und heilsam sei", rührte Schleiermacher nicht mehr an Etwas, das sie hätte beunruhigen können. Ueber diese Kluft so entgegengesetzter religiöser Ueberzeugungen hielten sich die Geschwister getreulich an den Händen. Sie hat mit dem Bruder zeitlebens alle Schicksale, welche in der Welt erfahren werden, in ihrem stillen Chorhause, dann bei ihm, und endlich wieder in religiöser Einsamkeit getheilt, seine ächte geistige Schwester.

Bruder Karl artete freilich ganz anders. Ende 1792 schien er noch dem Vater in der Gemeinde ganz glücklich. Von Zärtlichkeit — setzte derselbe hinzu — scheine er freilich nicht viel zu fühlen, dafür aber ein biederer, gerader Junge zu sein, der in der Welt ohne Zweifel viel saures Lehrgeld würde zahlen müssen. Bald trat der Gegensatz seiner kräftigen Art gegen die religiöse Innerlichkeit der Brüdergemeinde hervor, und da es ihm der Vater in seinen freien Willen stellte, ob er bleiben oder gehen wollte, erklärte er mit der ganzen ihm eigenen Derbheit sein „großes Mißfallen an dem Speichellecken gegenüber den Vorstehern und an den scheinheiligen Mienen, womit man dasselbe für den wahren, kindlichen Sinn erkläre"; „er wolle nicht am hellen Tage Blindekuh mit sich spielen lassen"[11]). Der Onkel hatte ihm zuerst in Berlin eine Stelle verschafft — er war Apotheker — dann war er in der Nähe desselben, wahrscheinlich in Frankfurt. Aber von viel Briefen war nicht die Rede. Vergebens klagt die Schwester und monirt der Bruder. Jedoch wenn einmal einer kam, so weinte die Tante Stubenrauch Freudenthränen über seine ehrliche Art. Bei dem Allem lebte in ihm ein Wissenstrieb, dem nicht genügen zu können ihm sehr nahe ging. Sein Glück sollte ihn bald mit seinem Bruder zusammenführen.

---

[10]) Der Vater an Schleiermacher 1, 101. [11]) Stubenrauch an Schleierm. 18. April 1754, handschriftl.

Anfang Juni 1795 starb der Prediger Schumann. Es mochte ein Glück für den alten kränklichen und mürrischen Mann sein, die Tochter trug es doch schwer; dazu kam eine lebensgefährliche Krankheit ihres Knaben. So hatte Schleiermacher harte Tage, dazu war nun seine eigene Lage ungewiß. Die Gemeinde hing an ihm und hatte bei dem Kirchen-Direktorium in Berlin lebhaft darum angesucht, ihm die Predigerstelle zu übertragen. Er selber hatte das Gefühl, in seiner Stellung von Segen zu sein, und gerade jetzt trennte er sich schwer von der Freundin und den Ihrigen. Jedoch erschien er dem Direktorium zu jung und man dachte dort an den Onkel. Dieser hatte gleich erklärt, ihm nicht im Wege sein zu wollen und hatte auch in Berlin darauf bestanden, hinter dem Neffen zurückzustehen. Es war peinlich für Beide, von denen ein Jeder ein Glück lieber dem Anderen als sich selber gönnte. Erst als man Stubenrauch von Berlin aus versicherte, daß an seinen Neffen doch nicht zu denken sei, entschloß er sich zur Annahme. „Sie werden sich — schrieb Sack an Schleiermacher — gewiß darüber freuen, daß diesem würdigen Manne hierdurch wenigstens eine angenehmere Lage verschafft worden ist, sowie die Gemeinde bei der Vereitlung ihres Wunsches, Sie zu behalten, sich in der Versicherung, einen erfahrenen und rechtschaffenen Prediger wieder zu erhalten am besten beruhigen wird."

Ihm hatte das Collegium die zweite Predigerstelle in Brandenburg zugedacht. Aber da war der älteste reformirte Candidat Küster, der schon seit vielen Jahren auf die Erledigung einer Predigerstelle wartete und der ohne Zweifel das nächste Anrecht hatte; Sack, im vollen Vertrauen auf Schleiermachers edle Gesinnung, ließ diesen selber zwischen der Stelle und einer an der Charité in Berlin wählen. Schleiermacher überließ die bedeutend einträglichere Pfarrei in Brandenburg dem vielgeprüften Candidaten. „Ihre Antwort auf mein letztes Schreiben — erklärt ihm Sack darüber am 12. Dec. 1795 — hat die aufrichtige Achtung des Collegii noch vermehrt und die Folge gehabt, daß die Stelle dem Candidaten Küster, der sie als sein Glück gewünscht, conferirt worden."

So sehen wir ihn von Neuem auf dem Wege nach Berlin. Und zwar reiste er über Schlesien, die Schwester zu sehen. Es war ein wunderlicher Abschluß seiner ersten Lebensepoche, wie er die Gemeinorte wieder besuchte, in denen er seine Knabenjahre verlebt hatte. Nun sah er die Schwester wieder, die, obwohl sie nach ihrer überströmenden Art ihm auch schmerzliche Stunden machte, doch so verwandt ihm war wie nichts Zweites in der Welt. Ihre Freundinnen alle, über welche so eifrig correspondirt worden war, wur-

den kennen gelernt, artige Briefe und artigere Verse ausgetauscht. Etwa den 15. Juni scheint er von der Schwester Abschied genommen zu haben.

Er ging einer ganz neuen Entwickelung entgegen. Wir aber, am Ende seiner Lehrjahre, versuchen nunmehr auch ein Bild seiner inneren Gedankenwelt zu entwerfen, in ihrem Verhältniß zu dem wissenschaftlichen Geist der Epoche, in welcher er sich entwickelte.

Achtes Capitel.

Die moralisch-religiöse Weltansicht der deutschen Aufklärung und Schleiermachers Stellung innerhalb derselben in dieser Epoche.

Der Onkel Stubenrauch und sein Gönner, der würdige Sack in Berlin, Eberhard und seine jungen Freunde — das sind die Kreise, in welchen diese Lehrjahre Schleiermachers verlaufen sind, auch sie, gleich unzähligen andern, die sich ausbreiteten und verliefen, von der voranfluthenden Bewegung der deutschen Aufklärung gebildet. Unser Auge strebt daher nunmehr die zerfließenden Umrisse dieses großen Phänomens zu umfassen.

Denn hier ist der historische Hintergrund für die Gestalt Schleiermachers; inmitten dieser deutschen Aufklärung sehen wir ihn in dieser seiner ersten Epoche sehr ehrlich und scharfsinnig bemüht, für seine geistige Eigenart Raum und Entwicklung zu suchen, ehrlich bis zu gelegentlicher Selbstanklage wegen der für einen einfachen Rationalisten unerhörten Ausschreitungen seiner wissenschaftlichen Phantasie; und zugleich sehen wir doch schon, ihm selber zum Trotz, diese Eigenart sich zu Gefühlen, Anschauungen und Ideen unwiderstehlich gestalten, vermöge deren er dann später eins der Häupter der gegen diese Aufklärung gerichteten Bewegung werden sollte.

Die Periode der Aufklärung ist die der Grundlegung unserer wissenschaftlichen Kultur und unserer Bildung; denn diese ist sehr spät, nach der von Italien, England und Frankreich zu festem Bestande gediehen. Leibnitz darf als ihr Begründer betrachtet werden. Eine Erscheinung, wie die des großen Kepler vor ihm, ist in ihrer deutschen Umgebung völlig einsam und nur in europäischen Beziehungen. Wenn wir diese wissenschaftliche Entwicklung, von der Zeit ab, in welcher Leibnitz seine Wirkung zu üben begann, bis auf die Blüthe Kant's, in Einem Umriß umspannen, einen Zeitraum demnach, der beinahe ein Jahrhundert umfaßt,

so gewahren wir innerhalb desselben sehr gleichbleibende innere und äußere Bedingungen unserer wissenschaftlichen Kultur und demgemäß einen sehr gleichmäßigen Charakter unsrer sittlich-religiösen Weltansicht. Nicht minder schwer als diese Gleichmäßigkeit, wie wir sie heute überblicken können, wiegt das starke Gefühl von Gemeinschaft, welches damals diese verschiedenartigen Träger der wissenschaftlichen Bewegung ein Jahrhundert hindurch erfüllte [1]). Es ist kein Zweifel, daß die allgemeine wissenschaftliche Denkweise erst in den neunziger Jahren eine durchgreifende Umänderung erlitt.

Diese deutsche Aufklärung unterscheidet sich in sehr wesentlichen Zügen von der englischen und französischen. Ich möchte ihren Charakter als theologisch bezeichnen. Die allgemeine und herrschende Bewegung in dem protestantischen Deutschland stand während dieser ganzen Zeit noch in erster Linie unter der Wirkung des Anstoßes, den sie in der Reformation empfangen hatte. Positive Motive wirkten hierauf, der religiöse Geist der deutschen Bildung, die in Europa einzige Kulturstellung des deutschen protestantischen Predigerstandes, selbst ein metaphysischer Zug des deutschen Geistes. Nicht weniger bedingend war die Abwesenheit all' der starken Impulse, welche in Frankreich und England auf die geistige Bewegung Einfluß hatten. Nur langsam erhoben sich in der Poesie und Naturforschung neue Elemente, welche dann das von der theologischen Aufklärung gestaltete Weltbild dauernd veränderten, und nur spät, erst in den neunziger Jahren, erhielten dieselben einen breiteren in das Allgemeine gehenden Einfluß [2]). Wem wäre nun dieses Weltbild der deutschen Aufklärung unbekannt? Ein persönlicher Gott voll Weisheit und Güte, Schöpfer einer vollkommenen Welt, der Zweck dieser Welt die unsterbliche Seele des Menschen, das Schicksal dieser Seele inmitten des Weltplanes aus ihrer eigenen selbstkräftigen Tugend ablaufend: sinnliche und übersinnliche Welt solchergestalt zu einem klaren, harmonischen, festgezeichneten Bilde zusammengeschlossen, wie es den Bedürfnissen, Ge-

---

[1]) In diesem Gefühl der Genossenschaft liegt ein sehr wichtiges Moment für eine richtigere Abgränzung der geistigen Bewegungen. Daher für das Verständniß des Verhältnisses von Kant zur Aufklärung der Aufsatz desselben: was ist Aufklärung? (1784 Rosenkr. 7, 145 ff.) besonders beachtenswerth ist. Wie Herder, trotz seiner so abweichenden Richtung, sich als einen Genossen dieser Bewegung fühlte, zeigt seine Adrastea (Werke, zur Phil. u. Gesch. 11. 12).

[2]) Es ist ein Verdienst der Geschichte des Materialismus von Lange S. 154 ff., auf einige materialistische Schriften von Physikern und Aerzten aus dem 17. und beginnenden 18. Jahrhundert die Aufmerksamkeit gelenkt zu haben: sie erscheinen aber weder an sich bedeutend noch einflußreich.

fühlen und Ideen von Generationen entsprach, welche sich von mäßigen, durch einen edlen Sinn beherrschbaren Verwicklungen der Welt umgeben sahen. Diesen Gedankenkreis, aus welchem jedes einzelne Glied in jedem anderen von der sogenannten Aufklärung beherrschten Lande von bedeutenden Schriftstellern offen angegriffen ward, hat in Deutschland in dieser ganzen Zeit kein wissenschaftlicher Kopf von Einfluß verlassen, die bedeutendsten Männer halten sich in seinen Umrissen, auch wo sie dieselben vertiefen. Leibnitz, Wolff, Baumgarten, Semler, Mendelssohn, Garve, Lessing, Kant, Jakobi — wer zählte sie auf? — zeigen diese Stellung. Wenn in Lessings Thätigkeit revolutionäre Tendenzen unter der Decke thätig waren, so trat das erst gegen die neunziger Jahre hin, durch die Veröffentlichung seines Gesprächs mit Jakobi und seines theologisch-philosophischen Nachlasses heraus. Und Göthe, in dessen großem Auge zu allererst in Deutschland sich die Welt anders spiegelte, gab dem noch keinen öffentlichen Ausdruck theoretischer Art; erst seine Prosawerke, Wilhelm Meister zunächst, machten seinen Zeitgenossen möglich, seine dichterischen Gestalten in die philosophische Weltansicht zurück zu übersetzen, aus welcher sie entsprangen, ja dies ist erst uns, die wir seine Briefe, Aufzeichnungen und Gespräche vor uns haben, mit voller Sicherheit gestattet. Damals aber nahm er in der Anschauung der Zeitgenossen durchaus nicht die Stellung ein, in der er heute vor unserer Seele steht, der große Schöpfer einer neuen Weltansicht in Deutschland. So geschah es, daß seine abweichende philosophische Weltansicht diesem Kreise der einmüthigen deutschen Aufklärung gegenüber noch gar nicht hervortrat. Dagegen erinnere man sich nun der populär-philosophischen Schriftsteller, die den Anderen in hellen Haufen nachdrängten. Sie erst befestigten die Ansichten des Mittelstandes. An Einfluß und Fruchtbarkeit hatten sie rückwärts nur an den populären Schriftstellern der Reformation ihres Gleichen, und auch nach der Gegenwart hin beginnen ihre Eindrücke bei dem Mittelstande erst seit einigen Jahrzehnten durch die naturwissenschaftliche Populärliteratur verdrängt zu werden. So viele Faktoren wirkten ungehindert zusammen, die Züge dieser Weltansicht der theologischen Aufklärung auf's tiefste in den Charakter unseres Volkes zu graben.

Damals, zuerst in England, dann in Deutschland, ist diese Weltansicht geradezu als die „natürliche" bezeichnet worden, und nicht wenige Leser von heute sind noch dem Irrthum ausgesetzt, welcher in dieser Bezeichnung liegt. Man nannte sie natürliche Theologie oder natürliche Religion, in der Voraussetzung als ob, wenn nicht geradezu die richtig angewandte menschliche Intelligenz, so doch die Motive der menschlichen Natur in ihrer Gesammtheit, in allen Zeiten und unter allen Himmelsstrichen, in denen sie

rein zu wirken im Stande waren, diese Weltansicht hervorbrachten. Spätere Erörterungen werden den Theil von Wahrheit, welcher in diesem Satze liegt, aufzuzeigen haben. Hier muß vielmehr die geschichtliche Begrenztheit hervorgehoben werden, in welcher diese Weltansicht Geltung besaß, damit ihre unangefochtene und gleichmäßige Herrschaft in Deutschland während eines so ausgedehnten Zeitraums als die ganz eigenartige und höchst merkwürdige, auf den singulären Bedingungen unserer deutschen Kultur beruhende Grundlage aller in den neunziger Jahren anhebenden philosophischen Bewegungen erkannt werde.

Man erkennt aber die Grenzen und den Charakter dieser deutschen Aufklärung erst völlig, wenn man ihren tiefen Gegensatz gegen die englisch-französische wissenschaftliche Bewegung erwägt. Die geschichtliche Abstraktion einer allgemeinen Philosophie der Aufklärung, welche wir einem ganz falschen theologischen Gesichtspunkt verdanken, hat die Historiker hier von einer wichtigen Einsicht abgesperrt. Im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts schlägt die wissenschaftliche Bewegung in England und Frankreich eine Richtung ein, welche der ganzen Linie des deutschen Denkens von Leibnitz bis zu Schleiermachers und Hegels Tode gegenübersteht[3]), welche keineswegs als dogmatische Philosophie oder Aufklärungsliteratur abgethan werden kann, vielmehr heute in allen Kulturländern diesseits und jenseits des Oceans mit der deutschen Philosophie und mit der Weltansicht des Christenthums kämpft, der gewaltigste und consequenteste Feind beider, dessen Macht noch immer in rapidem Wachsen begriffen ist. Diese Macht ist der Empirismus, aus welchem sich dann ein Skepticismus entwickelt hat, dem gegenüber der antike wie eine syllogistische Spielerei erscheint. Dieser neue und gründliche Skepticismus zieht sich ganz auf das Studium von Gleichförmigkeiten in Succession und Coexistenz von Thatsachen zurück. Damit ist denn das praktische Interesse der Wissenschaften für die Beherrschung der Natur völlig befriedigt. Denn das innere Band in diesen regelmäßig wiederkehrenden Verknüpfungen von Thatsachen ist ein für die Praxis ganz gleichgültiger Zusatz. Aber die Natur und die Wissenschaften sind entseelt. Und eine religiös-ethische Weltansicht auf humaner Basis wird unmöglich; es bleibt allein die Wahl zwischen

[3]) Die Abgeschlossenheit der deutschen Philosophie gegenüber dieser englisch-französischen Bewegung läßt sich gerade in der letztbezeichneten Zeit bis zu auffallender Unkenntniß verfolgen. Am deutlichsten zeigt sie sich vielleicht in Schleiermachers Kritik der Sittenlehre gegenüber seiner sonstigen ungemeinen philosophischen Gelehrsamkeit. Während in Dichtung, Kritik und Geschichte eine Weltliteratur angebahnt ward: durchlief unser philosophisches Denken seine Bahn in einer Isolirung, deren endliche Aufhebung erst eine Aufgabe heutiger philosophischer Forschung ist.

der totalen Unterordnung unter die Autorität und dem totalen Zweifel. Denn die sittlichen Erscheinungen werden hier (und das durch eine sehr unbefangene, von großen Forschern vollbrachte und bis heute bei uns noch nicht in ihrer Fruchtbarkeit verstandene Analyse) in eine dunkle unaufklärbare und als empirisches Datum hinzunehmende Welt von Antrieben und Gefühlen versenkt, ohne ein Element des Allgemeinen und Vernünftigen in sich. Schon hier tritt die antireligiöse Consequenz zu Tage. Jener ewige Schluß sinkt in Nichts zusammen, vermöge dessen der Mensch in der Tiefe seiner sittlichen Natur die Züge der moralischen Weltordnung selber findet. Denn indem unsere moralische Natur zu einem partikularen Datum wird, den thierischen Instinkten ähnlich, ist das Wesen Gottes hier zum ersten Male mit vollem kritischen Bewußtsein völlig getrennt von diesem Sittlichen in der Brust des Menschen. Damit wird der Charakter der Welt zum Geheimniß. Und wie nun die weiteren Entwickelungen des Empirismus dahin drängen, unter der bloßen Voraussetzung des Strebens nach Glück, ergänzt höchstens durch die Annahme einer Sympathie als eines Naturgesetzes unserer Empfindung, aus den Bedingungen der Gesellschaft die moralischen Erscheinungen zu erklären, da muß die Folgerung von diesen Erscheinungen des Wohlwollens oder der Gerechtigkeit, wie die gesellschaftlichen Bedingungen sie hervorbringen, auf jenen Einsamen und Unendlichen einem kindischen Wahn gleich erscheinen. Hiermit ist dann die Herzader der deutschen Aufklärung durchschnitten.

Indem wir Kants Unterscheidung des deistischen Standpunktes vom Theismus[1]) acceptiren, entdecken wir an diesem Punkte die wahre Grundlage des Deismus und den Grund, aus welchem in dem Deutschland des 18. Jahrhunderts kaum von Deismus die Rede sein kann; die Anwendbarkeit der Zweckbegriffe ward wenig bezweifelt, die Allgemeinheit und Unbedingtheit des Moralischen kaum von einem bedeutenden Schriftsteller. Deismus ist der Standpunkt der Hume und Gibbon, der Diderot und Voltaire. Nicht Atheisten waren sie, versteckter Weise; einfach schon darum nicht, weil die kritische Einsicht in die Grenzen, welche die Gültigkeit des Causalitätsbegriffs hat, ihnen fehlte: so blieb der leere Begriff einer höchsten Ursache in Geltung; aber ihr höchstes Wesen redet nicht in unserem Gewissen, es ist in ewiges einsames Schweigen gehüllt. Und der Grund dieser völligen Trennung lag nicht in ihrer Verkennung des Faktums der Offenbarung oder der Wunder, wie die Kirchengeschichten erzählen; darin vielmehr daß sie die ewige Offenbarung leugneten, welche in dem moralischen Wesen des Menschen die Ordnung der Welt selber enthüllt. Und noch heute ist diese Consequenz,

---

[1]) Prolegomena, Werke, 3, 129 ff.

welche damals gezogen ward, für den folgerichtigen Empirismus eines Mill so unentrinnbar, als sie es damals für den Hume's und seiner Nachfolger war. So tief hängt der Unterschied der religiösen Weltansicht unsrer deutschen Aufklärung von der jener beiden andern Länder mit den letzten Problemen der Metaphysik zusammen, so tief der religiöse Zug unsrer Nation mit der Metaphysik des Idealismus[5]).

In der solchergestalt näher bestimmten Weltansicht der deutschen Aufklärung also, wenig berührt von den Ideen der englisch-französischen Denker wuchs Schleiermacher auf. Und zwar fand er sich zwischen die beiden Grundformen derselben gestellt, geschaffen von den zwei größten wissenschaftlichen Köpfen, welche Deutschland bis heute hervorgebracht hat. Als er die Universität betrat, hatte die von Leibnitz beherrschte Aufklärung noch traditionelle Geltung. Er durchlebte dann die philosophische Bewegung, welche die rasch einander folgenden Schriften Kants hervorbrachten, bis zu jenem Höhepunkt, in welchem das System Kants eine Geltung gewann, wie seit dem des Aristoteles kein andres eine besessen. Der Kampf dieser beiden Richtungen untereinander war das wissenschaftliche Ereigniß, welches den Gang seiner Studien bis in die neunziger Jahre beherrschte.

Und zwar stand das System von Leibnitz seiner Eigenart von vorn herein nicht mehr als ein dieselbe bedrohendes starkes, gerüstetes Ganze gegenüber. Das Fundament desselben war von Kant zertrümmert. So durchdrangen einzelne Bruchstücke unmerklich seinen Gedankenkreis, vor Allem der deterministische Zug in Leibnitz. Merkwürdig ist aber, wie ihm die Ideen des tiefsinnigen Mannes in ihrer originellen Gestalt zeitlebens fremd blieben; Eberhard, die Schule Wolffs blieben verdunkelnd zwischen Leibnitz und ihm stehn. An der Theodicee, die verbreitet genug war, mochte ihn wohl die theologische Verkleidung der Ideen abschrecken. Die reineren und einfacheren Entwürfe in dem Brief an Arnaud, in der Abhandlung über das Reich der Natur und das der Gnade, in der Monadologie sind ihm wohl, selten wie sie waren, in dieser Epoche gar nicht in die Hand gekommen[6]).

Ganz anders stand er, gleich den Zeitgenossen, zu dem nun Schrift auf Schrift hervortretenden System von Kant. An diesen Schriften lernte er so zu sagen denken. Seine Isolirung von der Literatur verwies ihn immer wieder darauf, sie von Neuem durchzudenken, durchzulesen. Noch in Lands-

---

[5]) Vgl. zu dieser Erörterung das entscheidende zwölfte und letzte Capitel von Hume's Gesprächen über die natürliche Religion. [6]) Die Vergleichung von Briefwechsel 4,45 mit 1,79 zeigt, daß S. noch in Drossen aus der Lectüre Wolffs seine Schlüsse auf das System von Leibnitz und dessen Bedeutung gegenüber dem von Kant machte. Die grosze, theure Ausgabe von Dutens ist ihm wohl nicht in die Hand gekommen.

berg klagt er, „er nage noch immer an der räucherigen Schwarte der Kantschen Philosophie —"[7]) damals schon sechsundzwanzig Jahre alt. Er ahnte freilich nicht, welches Uebergewicht ihm diese anhaltende Vertiefung in den kritischen Standpunkt später über seine romantischen Freunde, über die Schelling und Schlegel geben sollte.

Mit dem Einfluß Kants verknüpfte sich der verwandte Fr. H. Jacobi's Aus brieflichen Aeußerungen kann die Thatsache festgestellt werden, daß Schleiermacher gemeinsam mit seinem Freunde Brinckmann schon in Halle Schriften Jacobi's, auch alle zwischen ihm und Mendelssohn gewechselten, las. Sein in den Gemeinden entwickeltes Gemüthsleben mußte durch die Betonung des religiösen Gefühls und die beobachtende Freude an der schönen Persönlichkeit in Jacobi lebhaft angezogen werden. Sann er selber doch damals viel über die Freundschaft (Denkm. 3) und gedachte über Selbstbeobachtung zu schreiben (D. 5. in Halle oder in den ersten Wochen zu Drossen). Andererseits empfand sein fester Kopf sofort die Unklarheit in Jacobi. „Die Jacobi'sche Philosophie," schreibt er den 14. August 1787, „verstehe ich bis jetzt noch immer nicht recht wegen der großen Verwirrung und Unbestimmtheit in seiner philosophischen Sprache und werde noch einmal alle zwischen ihm und Mendelssohn gewechselten philosophischen Schriften lesen müssen." Näheres über Art und Umfang der Einwirkung Jacobi's in dieser Zeit ist nicht zu erschließen.

Sowohl wo Schleiermacher sich an Kant anschließt als wo er seinen Weg verläßt, bestätigt und bildet er in den ethischen Untersuchungen dieser Zeit seine Gedanken an Plato und Aristoteles und ein großer und höchst vortheilhafter Einfluß der beiden hervorragenden griechischen Ethiker ist überall sichtbar. Eberhards Vorlesung über Geschichte der Philosophie gab den schon in der Gemeinde begonnenen Studien eine feste Richtung. Fr. August Wolf förderte ihn in derselben Richtung. Plato zog ihn zunächst mächtig an und er erinnerte sich später gern: „wie wenig habe ich den Platon als ich ihn auf Universitäten las im Ganzen verstanden und wie habe ich ihn dennoch damals geliebt und bewundert"[8]). Wiederholt hebt er die Einstimmigkeit Plato's mit Kant in der Bestimmung des Sittlichen hervor. Die Schrift über das höchste Gut zeigt, wie er Kants Begriff des Vernunftgesetzes in Plato wiederfand. „Wenn er uns das Bild des Vernunftgesetzes auch nicht so vollendet und mit so lebhaften Farben hinstellt wie Herr Kant, so findet man doch mit leichter Mühe die Hauptzüge desselben in seinem Gemälde und man sieht, daß sie seiner Seele tief eingeprägt waren. Der ganze Zweck

---

[7]) An Dohna, handschriftlich. [8]) Briefw. 1, 312.

seiner so oft mißverstandenen Republik, unstreitig einer der herrlichsten Compositionen des Alterthums, ist zu zeigen, daß es schlechterdings nothwendig sei, uns selbst zu regieren und daß dies auf keine andere Weise geschehen könne, als wenn wir unbedingt alle übrigen Theile unserer Seele dem regierenden Vermögen der Vernunft unterwerfen. Diese höchste Vernunftmäßigkeit, unter dem Titel der göttlichen Wahrheit, war der einzige Bestandtheil seines eigentlichen höchsten Guts." Anders verhielt er sich zunächst in dieser ersten Schrift über das höchste Gut zu Aristoteles. Durch seine damaligen Arbeiten geht der Gegensatz zwischen der Ethik Kants, welche aus einer praktischen Vernunft a priori die sittliche Gesetzgebung entwirft und der falschen Ethik des Empirismus. Nun theilte er über Aristoteles Kants Vorurtheil und rechnete diesen zu den Empiristen; an diesen Irrthum schloß sich der Glaube, daß Aristoteles eine praktische Vernunft nicht kenne, die falsche Auffassung der aristotelischen Eudaimonie und der Stellung, welche dieser der Lust giebt (Denkm. S. 16). In Drossen las er erst die Metaphysik und Ethik des Aristoteles im Zusammenhang und die Schrift über den Werth des Lebens zeigt besonders in ihrem Verfahren, den Zweck des Menschen zu bestimmen, und in der Stellung, welche sie der Lust als dem Zeichen vollendeter sittlicher Thätigkeit giebt, den nunmehrigen Einfluß des richtiger verstandenen Aristoteles.

Wir versuchen den leitenden Gedanken in den ethischen Untersuchungen dieser Epoche zu erfassen. Schleiermacher entnahm denselben aus Kant.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß Schleiermacher in irgend einem Moment seines Lebens Kantianer war. Es müßte in Barby gewesen sein, da wir aus dem dortigen Freundeskreise Worte höchster Begeisterung für Kant von Okely vernehmen. Doch spricht zweierlei dagegen. Schleiermacher erklärt ausdrücklich, in einem Brief vom 23. December 1789 an seinen Vater, daß er überhaupt mit Zweifeln zu denken angefangen habe und noch bis auf diesen Tag auf dieser Stufe stehen geblieben sei. Er erklärt ebenso ausdrücklich, daß er schon als er Kant zuerst auf Universitäten gelesen, das Gefühl seiner Halbheit, seiner Verwirrungen und seines Nichtverstehens seiner selbst und Anderer gehabt habe. Dazu kommt, daß Schleiermacher in Barby nur die Prolegomena Kants las, dagegen die Kritik der reinen Vernunft frühestens im Herbst 1787 kennen lernte.

Schleiermacher war mit Kant darin einig, daß a priori, in der Vernunft des Menschen die sittliche Gesetzgebung gegründet sei und aus der Vernunft abgeleitet werden müsse. Der Gegensatz gegen den Empirismus in der Ethik ist auch sein leitender Grundgedanke in dieser Epoche.

In einem Entwurf vom Ende seiner Universitätszeit verlangt er, daß

überhaupt in der Philosophie vom Selbstbewußtsein ausgegangen werde, in welchem erste Urtheile sich fänden, aus keiner Erfahrung stammend, a priori. Und zwar erwiesen diese sich im Praktischen fruchtbarer als im Theoretischen.

Er ist dann darauf gerichtet, aus einem durch die ganze (theoretische wie praktische) Vernunft hindurchgehenden Grundzug derselben die sittliche Gesetzgebung abzuleiten. Auch Kant hatte in der Metaphysik der Sitten ein gemeinsames Prinzip gefordert, in welchem die Einheit der speculativen und praktischen Vernunft liege, dessen Anwendung alsdann die sittliche Gesetzgebung sei. Schleiermacher sah dies Band in dem Streben nach der Einheit und Consequenz in allgemeinen Maximen. Die Abhandlung über das höchste Gut sucht einen in der reinen Vernunft gegründeten Zusammenhang von Regeln, welchen die menschlichen Handlungen unterworfen werden müssen; sie sucht diesen Zusammenhang mit ausdrücklichem Ausschluß aller Erfahrungsbegriffe (Denkm. S. 8). Die ursprünglichste Regel dieser Vernunft ist nun, daß keiner ihrer Sätze sich selbst oder seinen Brüdern widersprechen darf — der Grundsatz der Consequenz. Zu dieser Regel tritt, daß Vernunft mit Verachtung alles Subjectiven in der größten Allgemeinheit schließt und beschließt. Aus dieser letzten Eigenschaft folgt, daß sie die Handlungen Maximen unterwirft, aus der ersteren, daß sie in den Maximen Einheit und Consequenz aufrecht erhält. Hiermit ist aus dem Wesen der Vernunft der „Charakter des reinen Sittengesetzes, wie ihn uns Herr Kant aufstellt" abgeleitet (Denkm. S. 10). Dem entsprechend erklärt dann die Abhandlung über die Freiheit: „Wenn ein Wille in Einem Subjekt mit Vernunft verbunden ist; so entsteht praktische Vernunft, welche eine ihrer Natur gemäße Einheit in der Totalität der Maximen hervorzubringen strebt" (Denkm. S. 23). Diese Fassung findet sich in der Schrift über den Werth des Lebens wieder und eine begeisterte Anrede an die Tugend, welche einsam inmitten der nach Glückseligkeit verlangenden Begehrungen steht, zeigt hier den Schüler Kants (Denkm. 53). — Dies war der ihm eigene „sittliche Grundsatz", dessen Uebereinstimmung mit Kant er im Sommer 1789 nachzuweisen beabsichtigte, im Anfang seines Aufenthalts zu Drossen (Denkm. 5); ihn fand er bei Plato wieder; und bis in seine Ermahnungen an Brinckmann (9. Dec. 1789) verfolgt man diese Anschauung des Sittlichen als „praktischer Consequenz und Einheit in den Maximen."

Aus diesem Grundsatz folgt dann eine Güterlehre, wie in der Abhandlung über das höchste Gut schon dargelegt ist. Das Sittengesetz wird bewährt, indem die Totalität dessen, was durch die sittliche Vernunftthätigkeit möglich ist, abgeleitet wird; so schließt sich das vom Gedanken

einer Einheit der Maximen aus entworfene sittliche Leben zu einem widerspruchslosen Ganzen zusammen.

Und von diesem Grundsatz aus wird Kants Aufbau der übersinnlichen Welt in derselben Abhandlung zerstört. Es ist wieder der apriorische Vernunftcharakter des sittlichen Prinzips, welcher hier Kant selber gegenüber geltend gemacht wird.

So schließt sich Schleiermacher in den ethischen Untersuchungen dieser Epoche an Kant. Und zwar blieb die in ihnen gewonnene Grundlage. Wenn er hier im Selbstbewußtsein seinen Ausgangspunkt nahm, wenn er in dem Selbstbewußtsein eine apriorische Vernunft entdeckte, wenn er in dieser Vernunft den hervorbringenden Grund des sittlichen Prinzips sah, wenn er aus solcher herrschenden Vernunftmäßigkeit den Inbegriff der sittlichen Thätigkeit und ihrer Leistungen als höchstes Gut ableitete: so waren diese Gedanken für seine ganze Entwicklung von bleibendem Werth. Kant im Gegensatz gegen den Empirismus war ihm der Ausgangspunkt. Andere nicht minder einflußreiche Einwirkungen traten später hinzu, vor Allen von Spinoza, Plato und Schelling. Die Differenzen von Kant griffen, seitdem er die Freiheitslehre Kants verworfen hatte, immer tiefer bis in die entscheidenden Prinzipien.

Für das Verständniß der ganzen nunmehr folgenden Entwicklung besitzen wir an Kant den sicheren Ausgangspunkt. Mich würde Schleiermachers Stellung zu Kant für sich nicht bestimmen, Kant an die Spitze der Geschichte seiner inneren Entwicklung zu stellen; trifft doch der Unterschied zwischen Schleiermacher und Kant später die Grundgedanken, welche über die Stellung der Systeme entscheiden. Aber die geschichtliche Entwicklung Schleiermachers hob vorzugsweise im Studium Kants an. Kant ist der sichere Punkt, von welchem aus auch die anderen wechselvollen Bewegungen dieser Epoche überblickt werden können. Er ist der Punkt, an welchem wir uns am Abschluß dieser Darstellung zu orientiren haben werden.

Dieser ihrer besonderen Absicht gemäß wird die folgende Darstellung Kants einen freieren Gang einschlagen, freiere Zusammenfassungen sich gestatten und nur herausheben was für den Verlauf dieses Werkes nothwendig erscheint. Wenn sie sich in die Beweggründe mitdenkend versetzt, so möge daraus an keinem Punkte auf Zustimmung geschlossen werden. Wenn sie die hervorragenden Uebereinstimmungen zwischen Kant und Schleiermacher berührt, so möge daraus kein Urtheil über das Gewicht der nicht minder wichtigen Differenzen zwischen beiden gefolgert werden. Die fundamental abweichenden Ausgangspunkte für Schleiermachers System, welche später zu dem in Kant hinzutraten, liegen noch außerhalb ihres Gesichtskreises.

Neuntes Capitel.

Der kritische Standpunkt Kants als Grundlage der Untersuchungen Schleiermachers.

I
Das Problem des kritischen Idealismus.

1. Die erste Aufgabe der Philosophie ist, Ursprung, Umfang und Grenzen der menschlichen Erkenntniß festzustellen. Sie versucht zu scheiden, was in uns aus Erfahrung entspringt von dem was unabhängig von aller Erfahrung in uns vorgefunden wird, von den reinen Vernunfturtheilen.

2. Diese Aufgabe Kants entsprang aus der geschichtlichen Lage. Zunächst war, wie Kant beobachtete, „zu Gunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles was diesen übersteigt für nichtig und betrüglich ausgegeben worden." Und dies skeptische Schlußurtheil fand seine volle Bestätigung in der Lage der metaphysischen Forschung. Entscheidungslos standen sich hier Behauptung und schroffe Leugnung gegenüber. Der spitzfindige aus bloßen Begriffen geführte Nachweis der Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele als einer denkenden Substanz und die induktive Erforschung der Abhängigkeit aller Denkprocesse von physiologischen Bedingungen; die immer breiter, immer subtiler entwickelte Lehre der dogmatischen Philosophen von Gott als dem vollkommensten Wesen und drüben von Seiten der Empiriker die Abweisung jedes Schlusses auf ein Unbedingtes aus dem Charakter der Welt oder den Erscheinungen unsres Innern. Es war wie Kant es aussprach: „metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt." Aber der skeptische Geist konnte nicht stille stehn bei dieser Verneinung aller die Grenzen unsrer Erfahrung überschreitenden Erkenntniß. Kant bemerkt weiter, wie „da man inne ward, daß es doch eben dieselben Grundsätze a priori sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, selbst Erfahrungsgrundsätze in Zweifel gezogen zu werden begannen." Die Denkform aller strengen Realwissenschaft ist der Satz der Causalität, vermöge dessen ich zu jeder in der Zeit gegebenen Erscheinung eine Ursache hinzuzudenken gezwungen bin. Diesen Zusammenhang von Ursache und Wirkung hatte nun Hume in eine zur Gewohnheit gewordene Association von zwei in der Zeit beständig mit einander verknüpften Erscheinungen aufgelöst. Von einer ganz andern Seite, aber mit gleich starken Gründen zog Berkeley die Wahrheit aller Erfahrung in Zweifel. So ganz unvermögend erschien die Philosophie sich selber zu schützen und die positiven Wissenschaften zu begründen [1].

---

[1] Die Annahme Kants von der skeptischen Consequenz alles reinen Empirismus

Dies also war die geschichtliche Lage, dahin war es mit der philosophischen Forschung gekommen. Es ist ein großer Griff Kants, daß er in dieser Reihe von Symptomen nicht einen zufälligen Zustand der damaligen, sondern die nothwendige Verfassung aller bisherigen Philosophie überhaupt erkannte. Aus all diesen Fällen, welche er immer neuer Untersuchung unterwarf, erhob sich ihm in allgemeinen Umrissen ein Gesetz, welchem gemäß eine ihrer Grenzen und ihrer Begründung unbewußte Metaphysik nothwendig in so unbeweisbare Behauptungen und in so widersprechende und doch gleich stark bewiesene Sätze verfallen müsse, indem sie von einer Nothwendigkeit der Vernunft geleitet die Erfahrung überschreite. Das ist der historische Hintergrund seiner transscendentalen Dialektik.

So entwickelte sich die kritische Stimmung in seinem Geiste. Diese gesetzlose, oder wie er sich ausdrückte, „polizeilose Dialektik" der menschlichen Vernunft konnte nur durch die Erforschung des Erkenntnißvermögens und seiner Grenzen erklärt und gehoben werden. Die Untersuchung der menschlichen Erkenntniß also, wie sie drei ächte philosophische Forscher, Locke, Leibnitz und Hume, vor ihm in Angriff genommen hatten, war in einem ganz neuen Umfang aufzunehmen. Und es wird ewig zu den belehrendsten Beispielen genialer Methoden gehören, durch welche Mittel es ihm gelang zu einer völlig universalen und ganz einfachen Fassung des Problems dieser Untersuchung vorzudringen. Damit erhob sich aus der kritischen Stimmung des Philosophen der philosophische Kriticismus selber, der wahre Abschluß der Forschungen jener drei Denker, ja des gesammten achtzehnten Jahrhunderts, welches sich selber das kritische nannte. Dieser philosophische d. h. universale Kriticismus läßt sich als Regel so formuliren: Für einen jeden Satz, sofern er nur auch wirklich eine Erweiterung meiner Erkenntniß enthalten soll, muß in der Verfassung des Erkenntnißvermögens selber der allgemeine Grund gesucht werden, nach welchem er möglich ist. Wie er auch zunächst aus andern Sätzen abgeleitet oder auf Erfahrung begründet sein mag, er muß sich schließlich darüber rechtfertigen, daß er in diesem ganzen Zusammenhang durch eine begründete Anwendung des menschlichen Erkenntnißvermögens gefolgert ist. Hiernach wird dann die Einsicht in das menschliche Erkenntnißvermögen den erklärenden und rechtfertigenden Grund für

ist von ihm selber in den Prolegomenis in ihrer geschichtlichen Begründung hingestellt 3, 124. Heute mag sie sich in der geschichtlichen Thatsache spiegeln, daß der einzige ganz klare und consequente Empirist der Gegenwart, John Stuart Mill, die ganze menschliche Erkenntniß zurückführt auf das Studium von Regelmäßigkeiten der Coexistenz und Succession, wobei denn unsrerseits hinzuzunehmen wäre, daß das Coexistirende und Succedirende wiederum nur die Affektionen meiner Empfindung sind.

eine jede Art von Erweiterung menschlicher Erkenntniß bis in den einzelnen Satz hinab geben müssen. Damit ist erst der Anspruch der Kritik zur Wahrheit geworden.

3. Ich kläre nun zunächst dies Problem der Erkenntniß auf, indem ich ihm die genauste Fassung gebe. Dies Erkenntniß vollzieht sich, wie Aristoteles erkannt hatte, nur im Urtheil. Aber nicht in jedem Urtheil, nicht in dem welches durch das Prädikat nur dasjenige aussagt, was im Subjekt schon wirklich, obwohl nicht mit gleichem und gleich klarem Bewußtsein gedacht worden war — d. h. nicht in dem analytischen Urtheil, welches vermöge des bloßen Satzes vom Widerspruch von dem Subjekt zum Prädikat, etwa vom Subjekt: Körper zu dem Prädikat: ausgedehnt fortschreitet. Vielmehr vollzieht sich Erkenntniß nur indem sie voranschreitet, indem sie zu dem Subjekt ein noch nicht in ihm enthaltnes Prädikat hinzufügt d. h. im synthetischen Urtheil. Ein solches synthetisches Urtheil ist es, wenn ich meine durch Erfahrung erweiterte Erkenntniß des Wassers in dem Satz ausspreche: das Wasser ist chemisch zerlegbar. Deckt nun dieser Begriff des synthetischen Urtheils das wahre Wesen der Erkenntniß? Es giebt Verknüpfungen von Subjekt und Prädikat im synthetischen Urtheil, die sich nur auf ein Momentanes beziehen, welches schon im nächsten Moment vielleicht nicht mehr wahr ist. Erkenntniß kann natürlich nicht aus solchen partikularen und zufälligen Sätzen entspringen; soll sie sein, so muß sie das Allgemeine und Nothwendige ergreifen (das a priori). Demnach ist nun das genau gefaßte Problem der Erkenntniß: wie sind nothwendige und allgemeine synthetische Urtheile möglich.

4. Ich kläre weiter dies Problem auf, indem ich es zerlege in die besondren Fragen der Wissenschaften. Die Frage nach den Bedingungen strenger Erkenntniß ist die Frage nach den Bedingungen der Wissenschaften, welche sie entweder enthalten oder beanspruchen. Und hier macht nun Kant die für den Fortgang seiner Untersuchung hochwichtige Entdeckung, daß die Frage nach den Bedingungen der Mathematik, dieser sichersten aller Wissenschaften, welche auch die Skepsis von Hume nicht angetastet hatte, mit den Fragen nach den Bedingungen der Naturwissenschaft und der Metaphysik in den Umfang desselben genau gefaßten Problems falle. Mathematische Urtheile — dies ist seine Entdeckung — sind synthetisch; das mathematische Denken schreitet nicht einfach vermöge des Satzes vom Widerspruch fort, sondern vermöge einer produktiven Anschauung. Somit zerlegt sich unser Problem in das von drei Wissenschaften, welche allein allgemeine und nothwendige synthetische Urtheile und somit eine ganz strenge Erkenntniß geben oder beanspruchen, allein Wissenschaften im höchsten Sinne sind. Mathematik und Naturwissen=

schaft sind begründet; sie sind das Resultat der großen Epoche der mathematischen Naturwissenschaft: wie erkläre ich sie? Und zwar so, daß meine Erklärung den Grund für den synthetischen Charakter mathematischer Wahrheiten aufzeigt, welcher von allen vorhergegangenen Philosophen nicht erkannt worden war und daß sie den Grund für die Gültigkeit der entdeckten Ordnung der Natur aufzeigt, welche durch Hume's Angriff auf die Verstandsform aller Naturforschung, die Causalität zerstört worden war. Metaphysik dagegen, sie ist zerfallen und in Frage gestellt, wie begründe ich sie? Und zwar so, daß ich ihre Ueberschreitungen zugleich erkläre und endige, dem Vernunftbedürfniß aber, aus welchem dieselben entsprangen, genugthue.

5. Fragen sind zuweilen in der Geschichte der Wissenschaften von nicht minderem Gewicht gewesen als Entdeckungen oder positive Theorien. So einst die sokratische Frage des Wissens in dem engeren und wie von der Ahnung eines nahen Endes in die rasche Bewegung einer zusammenfassenden Dialektik hineingedrängten Kreise des griechischen Denkens. So nunmehr hier die Wiederaufnahme dieser Frage im Problem Kants, unter ganz neuen Bedingungen, inmitten eines das halbe Europa umspannenden Untersuchungsgebietes, welches für die langwierige Arbeit der induktiven Wissenschaften die breiteste Basis ineinandergreifender Bemühungen und einen nie im Ganzen, höchstens hier und da unterbrochenen durch die Jahrhunderte gehenden Zusammenhang derselben darbietet. Einmal inmitten dieses Untersuchungsgebietes in ihrem genauen Verstande und in ihrem ganzen Umfang aufgeworfen, wächst diese Frage mit den positiven Wissenschaften selber. Wie sie heute vor uns steht, ist sie bereits durch den Hinzutritt einer neuen Thatsache erweitert, der socialen, moralischen und historischen Wissenschaften, in deren mächtigem Aufstreben wir zu leben das Glück haben. Die erweiterte Frage bietet neue Mittel der Lösung. Doch nicht hiervon darf hier die Rede sein. Aber wie verhielt sich Schleiermacher zu dieser Kantschen Fassung des Grundproblems der modernen Philosophie?

Schleiermacher hat die kritische Stimmung und den kritischen Standpunkt Kants in langen Jahren abstrakten Nachdenkens an der Hand dieses großen Denkers völlig in sich aufgenommen; die abschließende Form seiner Weltansicht hält sich auf der Höhe dieser Frage und bietet wahrhaft fruchtbare Ideen für den ernsten Forscher, der im bedächtigen Geiste Kants weiterschreiten will. Erwägen wir wie ungemeine Eindrücke und ganz neue Bestrebungen ihn wie andere hochbegabte Zeitgenossen weit von der Stimmung wie von dem Ideenkreise Kants hinwegrissen, so ist diese Thatsache bedeutsamer als selbst die Stellung von Fries und von Herbart zu Kant. Er hat diese kritische Stimmung und diesen kritischen Standpunkt wie eine

helle Leuchte in das geheimnißvolle Dunkel der Theologie getragen. Er unternahm die positiven Religionen, ihre Dogmen, ihren Kultus und ihre kirchlichen Gemeinschaften aus den Bedingungen des menschlichen Gemüths zu erklären und seine Dogmatik nimmt dem Problem der Religion gegenüber dieselbe epochemachende kritische Stellung ein wie Kants Kritik der reinen Vernunft gegenüber dem der Erkenntniß.

II

Die Auflösung dieses Problems.

Aber weder die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts noch insbesondere die Schleiermachers trennt sich von Kant an dieser Stelle wo das Problem der Erkenntniß aufgeklärt ist und seine Auflösung beginnt. Vielmehr steht Schleiermacher in dem kritischen Punkt dieser Lösung auf Kants Seite[3]) und mit ihm der durchgreifende Zug der deutschen Philosophie im neunzehnten Jahrhundert.

Diese Lösung selber aber kann hier nur nach ihrem entscheidenden Gesichtspunkt klar gemacht werden. Demnach können wir keiner von den beiden bewunderungswürdigen Anordnungen folgen, unter welchen Kant sie gegeben hat. Die Kritik der reinen Vernunft zeigt nach synthetischer Ordnung in dem Subjekte des Vorstellens, sofern es Anschauung, Verstand und Vernunft ist, die Bedingungen aller menschlichen Erkenntniß auf. Dagegen führen die Prolegomena vermöge eines analytischen Verfahrens die Erkenntniß, wie sie sich in die drei eben angegebenen Wissenschaften zerlegen läßt, auf ihre Erklärungsgründe in dem vorstellenden Vermögen zurück[4]). Diese Anordnungen erfordern eine ins Einzelne entweder der Thatsache der Wissenschaften oder der Formen des Vorstellens nachgehende Entwickelung, indeß wir hier unmittelbar den entscheidenden Gedanken herauszuheben wagen.

1. Die Thatsache des Allgemeinen und Nothwendigen in meiner Erkenntniß erklärt sich aus keiner Summirung von Empfindungen, sondern allein aus der Gesetzmäßigkeit meines Vorstellens d. h. a priori.

Ich mag so viel Erfahrungen addiren als ich will, so berechtigen diese mich nicht zu einem streng allgemeinen Urtheil; diese Allgemeinheit reichte nur so weit als die Zahl der Fälle, aus denen sie gebildet ist, träte nicht in meiner Seele etwas zur bloßen Addition hinzu. Und ebensowenig vermöchte Erfahrung, wie immer gesteigert, mich über die wirkliche Beschaffenheit eines Dings dahin hinauszuführen, daß es nicht anders sein kann, enthielte mein Geist die bloße Fähigkeit des Zusammenfassens der Fälle.

---

[3]) Dialektik S. 30 § 70, S. 63 § 118 ff. [4]) Kant 3, 26. 27.

Wir verdeutlichen diese Einsicht an den allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten der Mathematik, aus welchen sie in Kants Geiste entsprang. Ich nehme den Satz daß zwischen zwei Punkten nur eine grade Linie sei. Wie unzählige Fälle ich auch ausdenke, in welchen Wahrnehmung ihn bewährt, erkläre ich damit wohl die innere Nothwendigkeit welche ihm, ganz abgesehen von der vollständigeren oder unvollständigeren Aufzählung der Fälle zukommt? Oder ich nehme die Thatsache, daß ich den Raum nothwendig mit drei Dimensionen denken muß. Mag ich diese Thatsache immerhin auf den Satz gründen, daß sich nicht mehr als drei Linien in Einem Punkte rechtwinklich schneiden können: kann ich etwa diesen Satz jemals aus Begriffen schließen? ruht er nicht, mit seiner apodiktischen Form, n der Gesetzmäßigkeit meines Vorstellens, nach welcher Raumanschauung nun einmal diese Bedingung hat, nun einmal nur mit drei sich in Einem Punkte rechtwinklich schneidenden Linien in der reinen abstrakten Anschauung sich vollziehen läßt? Zu diesem Beweis aus der Thatsache der Mathematik tritt die psychologische Selbstbesinnung. „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen daß kein Raum sein, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.“ Vielmehr ist er die Bedingung der Möglichkeit aller Erscheinungen, die Bedingung, unter welcher ich überhaupt auch nur zwei Empfindungen außereinander vorstellen kann. Das Resultat: er ist eine nothwendige und allgemeine Intuition a priori. Das war die Entdeckung Kants, welche nunmehr für seine Lösung des Erkenntnißproblems überhaupt entscheidend wurde[5]).

2. Ich generalisire die mir an diesem einzelnen Falle, welcher in den Umfang des Problems allgemeiner und nothwendiger synthetischer Urtheile fällt, gewordene Einsicht. Daß auch die Zeit eine Intuition a priori sei, folgt durch eine analoge Untersuchung. So wird die Welt meiner Empfindungen empfangen und geordnet in den Anschauungsformen von Raum und Zeit. Weil sie in ihr unmittelbar gegeben ist, intuitiv, war die Entdeckung der Idealität von Raum und Zeit so tief verborgen und trat nur vor dem Blick des Genie's hervor. Dagegen lag in der unruhigen vom thätigen Verstande bestimmten Welt der Begriffe die gestaltende Macht des Vorstellens selber weit sichtbarer zu Tage und hier war sie bereits von Locke und Hume bemerkt worden. Wie entsteht hier aus dem ordnungslosen Treiben der Vorstellungen der Zusammen-

[5]) 2, 34 ff. 3, 35 ff. Die ausgebildetere Begründung dieses eigentlichen Haltes der Kant'schen Erkenntnißtheorie geschah in der verdienstvollen Fries'schen Schule, welche insbesondere den logischen Vorgang der Abstraktion für mathematische Wahrheiten gegenüber dem der Induktion theoretisch und aus der Geschichte der Wissenschaften begründete.

hang allgemeiner und nothwendiger Wahrheiten? Daß hier zu der Empfindung etwas hinzutrete, hatte der Empirismus bemerken müssen; die Erklärung dieses Vorgangs aus den bloßen falschen Gewöhnungen wie sie aus Association folgen, gab nur ein neues Räthsel auf. Dieses Räthsel löste erst Kant, indem er durch eine vieljährige beharrliche Analyse — der Triumph seiner Energie, wie die obige Entdeckung der seines Genies — eine umfassende erklärende Theorie dieser ordnenden Thätigkeit aufstellte. Diese Theorie entspricht nicht dem wissenschaftlichen Gesetz, daß die Zahl der erklärenden Gründe nicht über das Nothwendige hinaus vervielfältigt werden darf. Vermag die Sparsamkeit des Empirismus in der Setzung von Erklärungsgründen aus deren Complication die intellectuelle Welt erklärt werden könne, den Erscheinungen derselben schlechterdings nicht gerecht zu werden, so überschreitet andrerseits Kant in der Ausbildung einer höchst verwickelten Maschinerie unsres Vorstellens die Grenzen des Bedürfnisses. Diese erklärende Theorie ist demnach unter anderen auch von Schleiermacher sehr scharfsichtig umgestaltet worden. Heben wir nur den entscheidenden Punkt heraus, in welchem auch er in den Spuren Kants geht. Das Mannichfaltige der Wahrnehmungen wäre nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen d. i. weniger als ein Traum, würden diese Wahrnehmungen nicht allesammt von dem Selbstbewußtsein unter seine Einheit appercipirt, welche sich dann inmitten dieses Treibens der Vorstellungen als eine Gesetzmäßigkeit, als eine Mehrheit von Funktionen der Verknüpfung geltend macht. Es entstände keine Ordnung meines Denkens, bezöge ich nicht das Veränderliche auf einen bleibenden Grund als seine Substanz, verknüpfte ich nicht zu Ursachen und Wirkungen. Die Affinität der Erscheinungen erklärt sich demgemäß erst aus ihrer Beziehung auf die Einheit meines Selbstbewußtseins a priori[6]).

Aber Kant kann nicht schlimmer mißverstanden werden, als indem man den Begriff dieses a priori nicht auf seine strengen kritischen Grenzen einschränkt. Es kann schlechterdings nicht abstrakt, abgesondert von der Erfahrung, etwa als System von angeborenen Ideen ein Vermögen der Anschauung und des Verstandes aufgezeigt werden, welches unserem Vorstellungsgehalt seine gesetzmäßige Form gäbe. Der Begriff des Angeborenen d. h. dessen, was vor aller Erfahrung in meiner Seele wäre, überschreitet ja gänzlich die Grenzen der Wissenschaft, welcher die Welt allein als Erscheinung, somit auch das Subjekt allein als die Welt vorstellend gegeben ist. Das a priori ist nichts als die Gesetzmäßigkeit unsres Vorstellens, wie sie an dem gegebenen Subjekt-Objekt aufgezeigt werden kann[7]).

---

[6]) 2, 101 ff. [7]) Am deutlichsten ist die Erklärung gegenüber Eberhard,

III
Das positive Resultat dieser Lösung: die Wissenschaft der in innerer und äußerer Erfahrung gegebenen Welt als Erscheinung oder die Wissenschaft der Natur.

1. Aus diesen Untersuchungen resultirt einfach das große positive Resultat der Kritik der reinen Vernunft. Gegenüber dem träumerischen Idealismus, welcher die räumliche Welt aus einem empirischen Schein ableitet, in dem Wahrheit und Irrthum untergehen, gegenüber dem Skepticismus, welcher die Verstandsform der exakten Wissenschaften, welche die Causalität ist, zu einem gewohnheitsmäßigen Irrthum macht, hat Kant — wie er oft und mit Stolz hervorhebt — die Würde der Mathematik, die Gültigkeit der Naturwissenschaft, den großen gesetzmäßigen Zusammenhang von Wahrheiten der positiven Wissenschaften gerechtfertigt. Die Welt ist Erscheinung, aber sie ist nicht Schein. So befestigt er folgende inhaltsschwere Sätze:

Die Kritik der reinen Vernunft begründet die Wissenschaft, welche in denkender Erfahrung die Welt als einen Inbegriff in Raum und Zeit gegebener, vom Verstande verknüpfter Erscheinungen in ihrer Gesetzmäßigkeit begreift — oder die Wissenschaft der Natur. Denn Natur ist der Inbegriff der Welt als Erscheinung. Sie begründet das System, welches die apriorische Gesetzmäßigkeit dieser Welt als Erscheinung darstellt, oder die Metaphysik der Natur.

Wir selber, nach unsrer geistigen so gut als unsrer körperlichen Existenz sind ein Glied dieser Welt der Erscheinungen oder der Natur. Wir sind ihrer Gesetzmäßigkeit unterworfen. Anschauend, forschend, handelnd sind wir

---

Kant 1, 444 ff. — Für diese ganze Begründung der Kant'schen Lösung (in welcher nicht die Kategorienlehre, sondern die Lehre von der Gesetzmäßigkeit des Denkens als Erklärungsgrund der Thatsache des Nothwendigen und Allgemeinen in den Wissenschaften das Entscheidende ist) muß der historische Umstand erwogen werden, daß Kants Kritik den Dogmatismus als Feind sich gegenüber sah, den viel mächtigeren und besser begründeten Empirismus aber nur in der Ferne erblickte. Eine nachträgliche Vertheidigung gegen den Empirismus besitzen wir 8, 116 ff. Sie hebt den wichtigen Punkt heraus, daß der consequente Empirismus den Begriff der Ursache und damit das ganze Netz unsrer Erfahrungsschlüsse zum bloßen Gedankenbetrug rechnen müsse, wie Hume schon sah, und wie der Empirismus dann, nachdem der synthetische Charakter der Mathematik dargethan sei, die Mathematik ebenfalls für eine in ihren Principien empirische Wissenschaft erklären müsse, welches zu thun Hume doch wohl Anstand genommen haben würde; endlich wie demgemäß in der Antinomie der Theilbarkeit die strengsten Demonstrationen der Empirie mit sich selber in Streit geriethen. Die ganze Voraussagung über die weiteren skeptischen Consequenzen des Empirismus, ausgenommen die Einsicht in diese Antinomie, hat Mill wahr gemacht.

von ihr umschlossen. Und sie, die gesetzlich verfaßte Natur oder die Welt der Erscheinungen aufzufassen: das ist die Befriedigung, und die ganze und ausschließliche, welche strenge Wissenschaft zu bieten vermag und die uns von ihr schlechthin genügen muß.

Dieser Gesetzmäßigkeit der Natur ist ihr intellectueller, moralischer, geschichtlicher Bestandtheil so gut unterworfen als der Lauf der Gestirne. Denn auch er ist Erscheinung, meiner inneren Anschauung in der Zeit gegeben. Jede menschliche Handlung hat in der Kette von Ursachen und Wirkungen, welche die Welt der Erscheinungen oder die Natur ausmacht, ihre Ursache, durch welche sie in der Zeit entstanden ist. Hat sie doch Wirkungen, welche in der Zeit hervortreten; demnach kann sie selber nicht ewig sein, da sie unter dieser Voraussetzung vielmehr ewige Wirkungen gehabt haben müßte. Der Zusammenhang meiner Handlungen bildet meinen empirischen Charakter. Vermöchten wir diesen empirischen Charakter bis auf seinen Grund zu erforschen, so gäbe es nicht eine einzige menschliche Handlung, deren Eintreten wir nicht mit Gewißheit vorhersagen, deren Nothwendigkeit wir nicht aus ihren Bedingungen ableiten könnten. Soweit innere Beobachtung und Zergliederung bringt, giebt es nirgend Freiheit, sondern auch die menschlichen Handlungen sind der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Naturordnung unterworfen. Wir sind ein Theil der Natur[8]).

2. Diese große Conception eines gesetzmäßigen Zusammenhangs der in Erfahrung gegebenen Welt der Erscheinungen als des einzigen und wahren Gegenstandes strenger Wissenschaft, begründet auf die Selbsterkenntniß des forschenden Geistes, der sich seiner Grenzen und seiner Methoden bewußt geworden ist und die regellosen Gebilde des metaphysischen Triebs durchschauet und auflöst, trat mit Kant, wie ein höheres Bewußtsein des wissenschaftlichen Geistes über sich selber, in ruhiger Klarheit in die Geschichte. In die Bahn einer ihrer Grenzen und ihrer Macht bewußten Erforschung

---

[8]) Kant, 2, 425 ff. besonders 426, 431. Kant ordnete die menschlichen Handlungen schon der Gesetzmäßigkeit der Natur unter, bevor der kritische Standpunkt ihn zu dieser Consequenz nöthigte (da ja der a priori'sche Charakter der Funktion der Causalität fiele, wenn wir Erscheinungen ohne sie denken könnten, was zuweilen übersehen worden) und bevor dieser kritische Standpunkt ihn von der moralischen Schwierigkeit befreite. Principiorum cognitionis metaph. dilucidatio 1, p. 19 sq. besonders p. 27. Bemerkenswerth ist, daß der erste Satz, den Kant über Philosophie der Geschichte schrieb, dieselbe auf die Einsicht dieser Gesetzmäßigkeit gründete. „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt."

dieses in Erfahrung gegebenen gesetzmäßigen Zusammenhangs der Erscheinungen ruft Kants Kritik die Menschheit. Merkwürdig, daß man hier nicht den wahren Kern der Gedanken Kants erkannte. Die Schule des großen Denkers verzettelte sich in theologischen und juristischen Anwendungen, vor Allem in einem populären Hochgefühl über den Nachweis der engen Grenzen strenger Wissenschaft: man hätte denken können, Kant habe nichts gewollt, als allen gedenkbaren subjektiven Gemüthsbedürfnissen braver Leute einen der strengen Wissenschaft unnahbaren Spielraum abzustecken. Hievon lag Ein Grund in dem wissenschaftlichen Geiste der Generation, deren Interessen Kant bereits durch die theologische Aufklärung bestimmt vorfand; die vielgerühmte Herrschaft seines Systems über diese Generation muß zugleich als eine Ausbeutung desselben im ausschließlichen Interesse dieser theologischen Aufklärung, geradezu mit Preisgebung seines positiven Kerns, betrachtet werden. Andere Gründe dieser auffälligen Entartung der Kantschen Schule (über die sich Fries allein erhob, ein ächter Forscher) lagen in dem System selber. Es ist unmöglich die Gründe hier darzulegen, welche in den Voraussetzungen Kants selber ein solches Ineinandergreifen der Forschungen im Sinne einer auf Erfahrung gegründeten Wissenschaft der gesetzmäßigen Welt der Erscheinungen hinderten. Das Resultat spricht für sich: Metaphysik der äußeren Natur a priori, daneben Seelenlehre auf Empirie verwiesen, die Geschichte zwischen nackte Empirie und Durchführung einer dürftigen teleologischen Hypothese vertheilt, die Moral ganz von ihr gesondert vermöge ihres a priori; teleologische Principien mit ästhetischer Anschauung zusammengestellt &c.; kurz faßt man das schließlich hergestellte Verhältniß dieser Wissenschaften gegenüber jener allgemeinen Conception ins Auge, so ist es als sähe man einen von Giften zersetzten organischen Körper vor sich.

Schleiermacher hat dies sehr stark empfunden und mit der ihm Kant gegenüber eigenen Schärfe ausgesprochen. Die Unförmlichkeit im Verhältniß dieser Wissenschaften zu einander verletzte sein an Plato und Spinoza geschultes Auge[9]). Er schlug einen ganz selbstständigen Weg ein. Indem er ein zusammenhängendes Bild des moralischen Kosmos entwarf, schritt er auf seine Weise der Verwirklichung jener großen Conception Kants entgegen.

---

[9]) Kritik der Sittenlehre. S. 23 ff.

IV

Das negative Resultat: die Unmöglichkeit einer die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt überschreitenden wissenschaftlichen Erkenntniß.

Während das negative Resultat Kants in Köpfen ohne starken Forschungsdrang zuerst und am einschneidendsten wirkte, ist es dann leider von höchst bedeutenden Männern, welche die Schalheit dieses negativen Behagens heftig empfanden, eine Zeit hindurch wie gar nicht vorhanden, ja nicht einmal einer gründlichen Widerlegung bedürftig behandelt worden. Dieses Resultat lautet: Gegenstand der strengen Erkenntniß ist nur die Welt der Erscheinungen. Erscheinungen sind dem verknüpfenden Verstande schlechterdings nur in der in Raum und Zeit auffassenden Anschauung gegeben. Dinge wie sie an sich, abgesehen von dieser Anschauung wären, wie sie etwa einem reinen Verstande gegeben wären, entziehen sich dem menschlichen Erkenntnißvermögen. „Der Gebrauch unsrer Vernunft reicht nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung."

Nach der ausdrücklichen und runden Erklärung Kants war diese Grenzbestimmung der Hauptzweck seines Systems. Nicht als ob dieselbe für sich neu gewesen wäre. Aber ihre strenge Begründung und Feststellung war neu; denn — was Kant mit vollem Selbstgefühl hervorhob — sie setzte nicht weniger als die vollendete Einsicht des Kritikers der reinen Vernunft voraus. Sarkastisch genug redet er von den sofort hervortretenden Naturalisten, welche längst durch den Wahrsagegeist ihrer gesunden Vernunft nicht blos vermuthet, sondern gewußt und eingesehen haben wollten, daß all unsre Vernunft über das Feld der Erfahrung nie hinauskomme. Sokratisch befragt, müßten diese Adepten der gesunden Vernunft gestehen, daß sie sich selber mancher aus keiner Erfahrung geschöpften Vernunftprincipien bedienten; von diesen nachzuweisen, warum sie nicht auch über Erfahrung hinaus anwendbar seien, befänden sie sich ganz außer Stande. Ja ungeachtet ihrer wohlfeil erworbenen Weisheit würde alsdann ihre eigne Unsicherheit an den Tag kommen, die sie selber ihnen unvermerkt über das Feld der Erfahrung hinaus in Hirngespinnste gerathen lasse. So Kant. Er bedurfte einer ganz andern Begründung[10]).

Der Beweis dieser Grenzbestimmung ist von Kant als der hervorragendste Zweck seines Systems auch nach dem Erscheinen der Kritik einer öfter

[10]) Kant 2, 198. Ein rechtes Beispiel dieser Adepten der gesunden Vernunft ist Feder: über Raum und Causalität 1787. In einer Anmerkung zu S. 8 der Vorrede macht er gute Miene Einiges vom Ruhm der Kritik für seine Compendien in Anspruch zu nehmen. Natürlich! Ehe ein Gedanke ganz und klar gedacht worden wird er immer hier und da halb und schief gedacht.

erneuerten Prüfung unterworfen worden. Es galt denselben zu einer unangreifbaren Fassung zusammenzuziehn. In diesem Sinne stößt Kant aus demselben die Bezugnahme auf seine angefochtene Deduktion der Kategorien aus und er erhält so die folgende einfachste Fassung[11]).

Ich schicke in Betreff der Absicht dieses Beweises voraus, daß alle die Erfahrung überschreitenden Erkenntnisse aus Begriffen oder Grundsätzen gewonnen werden müssen. Wären nun diese Begriffe aus Erfahrung gezogen, so würden sie auch nur Erfahrung repräsentiren, wären über Erfahrung hinaus, welche allein sie in sich begreifen, nicht anwendbar. Diese Begriffe müssen also reine Begriffe sein. Demnach widerlege ich diese die Erfahrung überschreitende Metaphysik, indem ich ihr alle ihre Mittel entziehe, indem ich nachweise, daß es keine reinen Begriffe von einer über die Erfahrung hinausgehenden Anwendbarkeit giebt. Und ebenso keine Grundsätze. Dies die Absicht des Beweises.

Und die Voraussetzung Kants ist nun, daß die Tafel der Kategorien die reinen Verstandsbegriffe vollständig enthalte d. h. daß ein jeder Verstandesbegriff, der beanspruche nicht aus Erfahrung abgezogen zu sein und demnach über dieselbe hinaus Gültigkeit zu haben, sich entweder unter diesen Kategorien vorfinde oder als aus ihrer Anwendung auf Erfahrung entstanden aufzeigen lasse. Diese Voraussetzung wird außerhalb der Hegelschen Schule heute kaum irgend ein Mensch anfechten. Kants Analyse ist in ihrer Ausdehnung musterhaft und an dieser Stelle kommt seinem Beweis zu Statten, daß sein System derselben vielleicht zusammengesetzt erscheint, aber kaum der Gefahr einer irgendwie zweifelhaften Zurückführung einer auf eine andere ausgesetzt. Kants Beweis bleibt also gültig, obwohl seine Lehre von den reinen Verstandsbegriffen Zweifeln unterliegt, da das Bindende dieses Beweises nur darauf beruht, daß nicht außerhalb des von ihm entworfenen Umfangs etwa reine Verstandesbegriffe sich finden würden, welche nicht Abstraktionen von Funktionen des Verstandes seien.

Nun der Beweis. Es war Kants Entdeckung, daß diese reinen Begriffe oder Kategorien nichts als Abstraktionen von den Funktionen des Verstandes seien, vermöge deren derselbe Anschauungen verknüpft d. h. also Begriffe, in welchen nur die verschiedenen Weisen unseres Verstandes, die

---

[11]) 2, 128 ff. 196—205. Letzte Fassung 5, 314. 315: Eine merkwürdige Stelle, welche eine Zurückführung der Deduktion der Kategorien auf einen einzigen Schluß aus der Definition des Urtheils verspricht, überhaupt eine Vereinfachung der Kritik d. r. V. in Aussicht stellt nnd daher doppelt bedauern läßt, daß das letzte Manuscript Kants, welches der Berliner Bibliothek angeboten worden war, wieder vorläufig in seine Verborgenheit zurückgekehrt zu sein scheint.

ihm in der Anschauung gegebenen Erscheinungen zu verknüpfen, ausgedrückt sind. Auch dieser Satz kann außerhalb der Hegelschen Schule keinem Zweifel unterliegen. Sollen diese Begriffe mehr sein als bloße Erzeugnisse des Zusammenwirkens unsrer Vorstellungen: so sind sie Ausdrücke der Weisen unsres logischen Denkens.

Nun bedarf die logische Funktion, wie in dem eben Gesagten schon liegt, als die Weise des Verstandes Erscheinungen zu verknüpfen, der Anschauung, in welcher allein ihr etwas zur Verknüpfung gegeben sein kann. Die Kategorien enthalten aber gar nichts als diese Funktionen, aus denen sie abstrahirt sind und so kann ohne eine hinzutretende Anschauung in alle Ewigkeit nichts aus ihnen folgen.

Also: die reinen Begriffe, obwohl aus keiner Erfahrung entstanden, ergeben doch ausschließlich in ihrer Anwendung auf Erfahrung Erkenntniß. Aus ihnen folgen die Grundsätze, deren Anwendung daher derselben Grenzbestimmung unterliegt. Demgemäß giebt es keine wissenschaftliche Erkenntniß als von dem in der Anschauung Gegebenen, also von Erscheinungen, von in Raum und Zeit verfaßten Erscheinungen.

Und in dieser Erkenntniß der Erscheinungen wirken dann Empfindungen, in meiner Anschauung als Wahrnehmung gegeben, und die gesetzmäßig verknüpfende Natur meines Verstandes zusammen; nur da wo sie zusammenwirken, kann Erkenntniß, Wissenschaft sich bilden. Bis in die einzelnen Formeln und Worte hinab nimmt Schleiermacher dies wichtige Resultat Kants auf. Man vergleiche nur seine Fassungen mit den folgenden Sätzen Kants: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Beide Vermögen können ihre Funktionen nicht vertauschen. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entstehen". In der Anschauung ist uns das Individuelle, die unerschöpfliche Mannichfaltigkeit gegeben; der Verstand schafft gesetzmäßige Ordnung [12]). Auch an dieser Stelle erscheint in seinem System eine Fortbildung im wahren Sinne Kants.

Die Einsicht des großen Denkers war einer doppelten Fortbildung bedürftig. Einer psychologischen, indem dies Zusammenwirken von Empfindung und Verstandseinheit bis in die Wahrnehmung hinein verfolgt wurde; hier, in der Erforschung der Intellektualität der Sinneswahrnehmungen, liegt eine wichtige Errungenschaft der neueren Physiologie und Psychologie, wichtig auch für das Problem Kants, indem sie seinen Gegensatz von Form

[12]) Man vgl. u. a. Kant 2, 56 mit Schleiermachers Dialektik von S. 62 ff. ab, besonders S. 64 § 119. 120.

und Materie der Erkenntniß umgestaltet. Dann aber bedurfte die Einsicht Kants auch einer logischen Fortbildung, welche die allgemeinen Formeln über dies Zusammenwirken im Sinne einer wahren Wissenschaftslehre in das Studium der Methoden und ihres Ineinandergreifens hinein fortführte. Vielleicht wäre gerade dies Studium am geeignetsten gewesen, der positiven Richtung des Kant'schen Systems auf den gesetzmäßigen Zusammenhang der gesammten Natur den Nachdruck der Wirkung zu geben, welchen wir an ihr vermißten. Und hier greift neben Fries Schleiermacher mit einer bewundernswürdigen Untersuchung der wissenschaftlichen Methoden ein. Diese beiden sind die einzigen Schüler Kants, welche damals ein Studium wahrhaft gefördert haben, das durch die gemeinsame Arbeit gegenwärtiger Forscher einer glänzenden Entwickelung entgegenzugehen scheint.

Der kritische Grundgedanke Kants ist in diesen Sätzen nicht in seiner vollen Kraft entwickelt. Kant hat die Grenzen der menschlichen Erkenntniß auch indirekt dargethan, indem seine vernichtende Dialektik sich unmittelbar gegen die drei großen Conceptionen aller Metaphysik des Uebersinnlichen richtete: eine unvergängliche denkende Substanz, die widersprechenden Begriffe vom Zusammenhang der Welt, die Beweise für das Dasein Gottes. Diese immer wieder aus dem Bedürfniß der Vernunft sich entfaltenden Gebilde, den Gegenstand aller rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie begreift er aus der „natürlichen und unvermeidlichen Illusion" unsrer Vernunft auf ihrem vorkritischen Standpunkte und hiermit erst wahrhaft löst er sie auf. Die Wirkung war ungeheuer. Es sprach den Eindruck klar aus, wenn ihn Mendelssohn „den alles zermalmenden Kant" nannte. Insbesondere die Vernichtung der rationalen Theologie war gegenüber der Arbeit vieler Jahrhunderte an der Begründung und Ausbildung des Gottesbegriffs ein ungeheures Ereigniß. Indeß kann diese indirekte Beweisführung Kants für seinen kritischen Grundgedanken hier nicht im Einzelnen dargestellt werden, da sie auf das Kunstvollste mit der schrittweise hervortretenden positiven Ansicht Kants von der übersinnlichen Welt verschlungen ist, diese aber nunmehr einer eingehenden Prüfung unterzogen werden muß.

Nur noch ein Wort über das Verhältniß Schleiermachers zu diesem kritischen Grundgedanken Kants. Ich würde Schleiermachers Theologie nicht mehr begreifen, ja sie würde mir in ihrem durch und durch subjektiven Charakter als ein romantischer Einfall, im Sinne der sogenannten Aristokratie des Geistes, erscheinen: ruhete diese Theologie nicht von vorn herein auf dem Grunde Kants, auf dem Nachweis dieses größten Denkers, daß es über das Gebiet möglicher Erfahrung hinaus keine wissenschaftliche, im strengen Sinn allgemein gültige, vornehmlich von der moralischen Verfassung des

Menschen gänzlich unabhängige Erkenntniß mehr gebe. Sagt man, daß dieser Gedanke Schleiermachers nicht gerade von Kant stammen müsse, ja daß er in der Atmosphäre der Zeit lag: so erscheint dies, nach meinem Nachweis, daß Schleiermacher von seinem 19ten bis zu seinem 27ten Jahr sich vorherrschend mit Kant beschäftigt hat, als eine kaum haltbare Vermuthung. Sobald man sich in die gehörige Entfernung versetzt, so erkennt man, daß auch die Grundlagen Schleiermachers in Kants kritischer Reform der Philosophie zu suchen sind. Dies Verhältniß der beiden großen Männer tritt in den Schriften Schleiermachers nicht klar heraus. Schleiermacher war in der Machtsphäre Kants aufgewachsen und hatte sich gewöhnt die kritischen Gedanken desselben, ich möchte sagen danklos, als selbstverständlich hinzunehmen; dagegen eine lebhafte Antipathie, welche auf dem nunmehr zu entwickelnden Gegensatz der positiven Weltansicht beruhte, zuckt auch in den ruhigsten Stellen auf, in denen er von ihm redet. So ist es, nicht ohne die Schuld seiner eigenen Undankbarkeit gegenüber Kant — es ist das einer der wenigen naturalistischen Züge in dieser sonst so ganz ethisirten Individualität — dahin gekommen, daß Vielen der Uebergang von Schleiermacher — zu einer philosophischen Entwicklung der christlichen Glaubenssätze als streng allgemein gültiger Wahrheiten sehr wohl ausführbar, ja leicht erschienen ist. Sie glauben nur, den Buchstaben Schleiermachers zu verletzen, aber seinen wahren Geist fortzubilden. Der Weg einer solchen Fortbildung geht nur über den vernichteten Grundgedanken Kants hinweg. Und noch steht dieser Gedanke! Die transscendenten Systeme der Hegel, Schelling, Baader und ihrer Nachfahren haben sich gleich willkürlich obwohl gewaltig geformten Dunst- und Nebelgebilden verzogen: er steht wieder vor uns ganz sichtbar, ganz nah und in Sonnenhelle.

Nein, Schleiermachers Scharfsinn sah, daß die ganze rationale Theologie, jeder Beweis für das Dasein Gottes, jede wissenschaftliche Entwicklung seiner Natur, seiner Eigenschaften, gar seiner Geschichte von Kant zertrümmert sei. Er hat nie daran gedacht, daß es ein Mittel gebe, diese die Erfahrung überschreitende Metaphysik wieder aufzurichten. Er ging vielmehr in den Gedanken Kants ein, daß an den Grenzen aller möglichen Erfahrung, an denen strenge Wissenschaft stillsteht, der Mensch, sofern er ein nicht blos vorstellendes Wesen ist aus der Tiefe des Gemüths Ueberzeugungen gestaltet, die nicht gesetzlos sind, aber die auch nicht von der Person unabhängig sind. Dem Gesetz, nach welchem diese Ueberzeugungen sich gestalten, hat er ein langes Leben hindurch nachgesonnen.

V

Die Grenze der strengen Wissenschaft: das der Welt als Erscheinung zu Grunde liegende Ding an sich.

Eine Wissenschaft von der gesetzmäßig verfaßten Welt der Erscheinungen ist begründet; die Chimären einer diese überschreitenden Metaphysik erklärt und vernichtet: ist nicht damit das Problem des menschlichen Erkenntnißvermögens gelöst und so das Bedürfniß des forschenden Geistes befriedigt?

Die zwei größten philosophischen Schriftsteller dieser Epoche, Jakobi und Fichte, haben mit der ganzen Gewalt, die ihrer edlen und affektvollen Sprache beiwohnt, den Gemüthszustand dargestellt, welchen das Resultat der Kritik Kants, bis zu diesem Punkt, hervorbringen muß. Man höre Fichte in jenem nächtlichen Gespräch, in welchem dem philosophirenden Ich der Geist der Transscendentalphilosophie gegenübertritt, der Philosophie welche es von den Schrecken des Naturalismus erlöst, aber in die ganz neuen Schrecken dieses kritischen Standpunktes gestürzt hat. So faßt dieses Ich das Resultat zusammen[13]: „Es giebt überall kein dauerndes, weder außer mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eignen. Es ist kein Sein. Bilder sind und sie wissen von sich nach der Weise der Bilder: Bilder die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben, ohne etwas in ihnen Abgebildetes. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, der da träumt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken ist der Traum von jenem Traum." Der Geist: „Du hast Alles sehr gut gefaßt. Bediene Dich immer der schneidendsten Ausdrücke, um dieses Resultat verhaßt zu machen, wenn Du Dich ihm nur unterwerfen mußt. Und dies mußt Du." Das Ich: „Du bist ein ruchloser Geist: Deine Erkenntniß selbst ist Ruchlosigkeit."

Es ist wie Fichte redet. Irgendwo muß unser Fuß haften, sei es nun in einer Welt des Seins, unterschieden von dieser Welt der Erscheinungen oder daß in dieser selber festere Züge des Seins hervortreten, irgendwo: — unser Verstand erträgt nicht das schwindelnde Gefühl dieses Flugs über endlosen Wassern. Wir folgen also Kant weiter.

Vermöge seiner Natur bezieht unser Verstand seine Vorstellungen auf einen Gegenstand, welcher durch sie gedacht wird und dieselben werden durch diese Beziehung erst zur Erkenntniß. Nun sind die Erscheinungen, welche unsrem Anschauen als sein Gegenstand gegeben werden, selber doch nur

---

[13]) Fichte, Werke 2, 245 f.

unsre Vorstellungen: wir sind also genöthigt, sie weiter auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung zu beziehen — dies Etwas nennen wir den transscendentalen Gegenstand[14]). Ein bloßes x, das Correlat nur zu der Einheit des Vorstellens. Sollte nun diese Beziehung der Vorstellung auf ein Etwas als ihren Gegenstand nichts als eine unvermeidliche Illusion sein, durch die Natur unsres Vorstellens gegeben? Gerade diese Beziehung Illusion, durch welche doch unser Vorstellen erst Erkenntniß wird?

Gewiß nicht! Freilich ist mir die Welt nur als meine Vorstellung gegeben. Aber genau dieselbe Evidenz, welche der Schluß aus den Zügen der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in dieser Welt als Erscheinung auf eine demselben zu Grunde liegende Gesetzmäßigkeit meines Geistes hat, genau diese hat der andre von einem ganz Individuellen, in gesetzloser Mannichfaltigkeit für meine Anschauung Hervortretenden auf eine außerhalb meines Vorstellens gegebene Bedingung — das berühmte Ding an sich[15]).

Auf der Gültigkeit dieses Schlusses, dieses Begriffs beruht der Fortgang eines strengen kritischen Denkens von Kants Grundlagen aus, sowohl bei diesem selber, als bei Schleiermacher (welcher das Ding an sich als

[14]) Kant 2, 97 f. 207 f. [15]) Jakobi's schöner Abhandlung über den transscendentalen Idealismus, (W. 2, 291), zuerst 1787 erschienen, gebührt das Verdienst, die Schwäche in der Fassung dieses Kant'schen Begriffs aufgedeckt zu haben. Sehr gründlich und scharfsinnig geschah dies dann im Aenesidemus von Schulze 1792, dessen Studium weiter auf Fichte (vgl. W. 1, 3 ff.) entscheidend einwirkte. Hier und oft später ist wie eine zweifellose Thatsache ausgeführt werden, daß dieser Begriff nicht vor Kants sicheren Sätzen bestehen könne. Hiergegen behaupte ich vielmehr, daß die mit ihm unverträglichen Sätze Kants unsicher sind. — Ein doppeltes Zugeständniß ist zu machen. 1. Das Schwanken Kants selber ist am deutlichsten 2, 295 und hier lautet der Grund: „wenigstens ist das Dasein einer Ursache der äußeren Wahrnehmung nur geschlossen und läuft die Gefahr aller Schlüsse." Würde aber wohl Kant so skeptisch von der Unsicherheit aller Schlüsse reden, machte ihn nicht in seinem Schluß der in ihm gebrauchte Begriff der Ursache so unsicher? 2. Sprechen wir von einer außerhalb des Vorstellens gegebenen Bedingung, so heißt dies nicht „außerhalb im Raume", sondern ausführlich: welche nicht auf die andere Bedingung des Vorstellens zurückgeführt werden kann, vgl. Kant 2, 294 ff. 3, 105 ff. — Andrerseits erscheint die Thatsache, daß Kant in beiden Auflagen ganz ernsthaft (obwohl in der ersten an der Evidenz seines Verfahrens zweifelnd) Dinge an sich zu Grunde legte, völlig sicher. Auch die Stelle 2, 288, 289 in der ersten Auflage ist nicht auf die Möglichkeit eines subjektiven Idealismus, sondern auf die einer monadologischen Grundansicht zu beziehen. In der zweiten Aufl. ist Vorr. 2, 676 bemerkenswerth: „Gleichwohl wird vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Sonst würde der ungereimte Satz folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint." Vgl. auch Kant 8, 84 (Metaph. d. Sitten).

Sein bezeichnet), ja bei jedem neueren Denker, der dem Irrsal eines Idealismus entrinnen will, für welchen nichts ist als Erscheinungen, Vorstellungen. Niemand wird nun diesem vielerwogenen Begriff gerecht werden, der nur seine einzelnen zufälligen Begründungen in der Kritik sammelt und beurtheilt. Es wäre doch denkbar, daß Kants Begründungen unzulänglich und trotzdem dieser Begriff nothwendig und streng richtig wäre. Man erwäge nur, daß der Schluß, durch welchen ein Ding an sich begründet wird, so zu sagen vor der Kritik der reinen Vernunft liegt. Schon Jakobi hat scharfsinnig bemerkt, daß die fundamentale Frage der Kritik nach dem Grunde der Verknüpfung im Urtheil die abgeschlossene Untersuchung über die regellose Mannichfaltigkeit des empirisch Gegebenen, um dessen Verknüpfung es sich handelt, voraussetze[16]). Wie natürlich nun, daß ein solchergestalt vorausgesetzter Schluß auf dies Gegebene, da wo seiner eben nur gelegentlich Erwähnung geschah, nicht die festeste, die durchdachteste Form erhielt, deren er fähig war. Einschneidender als diese von Jakobi bemerkte Anlage des großen Werks wirkte eine Lücke in den Untersuchungen, auf welchen es beruht: der Mangel selbstständiger Erforschung der logischen Vorgänge und Gesetze. Denn die kritische Berechtigung dieses Schlusses klärt sich erst vollkommen auf, indem ich den Satz vom zureichenden Grunde, vermöge dessen ich hier schließe, untersuche. Dieser Satz hat nur in seiner logischen Fassung eine unbedingte Gültigkeit; dagegen der metaphysische Zusatz, welchen er in der Formel von Leibnitz erhielt und dem gemäß ich zu jeder Veränderung oder gar zu jedem Gegebenen überhaupt eine wirkende Ursache zu denken genöthigt sein soll, ist aus diesem unbedingt gültigen Denkgesetz zunächst auszuscheiden[17]). Wende ich nun den Satz vom Grunde in seiner unbedingt gültigen logischen Fassung an, so lautet der zu beweisende Satz: das Ding an sich ist die nothwendig, neben der Gesetzmäßigkeit des Geistes hinzuzudenkende erklärende Bedingung der mir gegebenen Welt als Erscheinung. Der Schluß von dieser Welt der gegebenen Erscheinungen auf die erklärenden Bedingungen kann nimmermehr Kants Grenzbestimmungen verfallen. Denn der Kriticismus des großen Mannes besagt nicht, daß alles, was durch unsren Kopf hindurch gehe, ebendarum subjektiv sei. Hat er doch des Schlußverfahrens sich für die Welt der Noumena bedient; ja die Kategorien sind nach ihm nur darum von keinem für die Dinge an sich gültigen Gebrauch,

---

[16]) Jakobi, über das Unternehmen des Kriticismus, W. 3, 61 ff. vgl. 79 f.
[17]) Kant berührt diese Einsicht 2, 202. Die Zerlegung selber bei Beneke. Lehrb. d. Logik Vorr. XIII, S. 152 f., Lotze, Logik S. 126 f. Die gewöhnliche Ausdrucksweise Kants, nach welcher die Dinge die Sinnlichkeit „afficiren" u. s. w. überschreitet in der That die Grenze der kritischen Besonnenheit.

weil ihnen ohne die Grundlage räumlich-zeitlicher Anschauung die Objekte fehlen.

Aber ist dieser kritisch gerechtfertigte Schluß nunmehr materiell richtig? Er beruht auf der unantastbaren Einsicht, daß sich aus der bloßen Bedingung des Subjekts mit seinem gesetzmäßigen Anschauen und Denken schlechterdings nicht die Art erklären läßt, wie ihm eine irreguläre Mannichfaltigkeit von Empfindungen gegeben ist. Wie es Kant kurzweg sagt: „man kann das Reale der Anschauung gar nicht a priori erdenken" [18]).

Wir thun einen weiteren Schritt. Das Ding an sich war eine nothwendige Bedingung der mir gegebenen Welt der Erscheinungen, es war mithin ein nothwendiger Begriff. Indem wir nun einen Verstand annehmen, ohne dazu genöthigt zu sein annehmen, welcher seinen Gegenstand nicht discursiv, d. h. das in Raum und Zeit Gegebene durch seine Verstandesformen verknüpfend, sondern intuitiv, in einer nichtsinnlichen Anschauung, zu erkennen im Stande sei: so verwandelt sich der nothwendige Begriff eines Ding an sich in den problematischen Begriff eines Noumenon. Problematisch nämlich ist in diesem Begriff keineswegs das Ding an sich, sondern nur die Annahme eines intuitiven Verstandes, welcher es aufzufassen vermöchte [19]).

Auch dieser Begriff noch, in seinen Grenzen gefaßt, als kritische Wendung gegen Hume und jeden Empirismus, erscheint völlig in seinem Rechte. Wenn, wie von Hume geschieht, die Grenzen der Erkenntniß für die Schranken der Dinge selber ausgegeben werden sollen: so wird aus der kritischen Grenze ein willkührliches Dogma von der Nichtexistenz der übersinnlichen Welt. Indem nun Kant den Begriff eines Vorstellungsvermögens, welchem das Ding an sich als Noumenon d. h. in einer unsinnlichen Anschauung gegeben sei, Hume gegenüberstellt, zeigt er die Nichtigkeit jener Humeschen Anmaßung gewissermaßen anschaulich.

Wir sind mit der Vorstellung des Noumenon bei dem Grenzbegriff zwischen der Welt der Erkenntniß und der Welt der Einbildungen angelangt. Wir werfen einen Blick voraus auf die Bahn der Forschung, welche nunmehr, an diesem Punkt angekommen, vor Kant lag.

Kant lehrt: mein Denken ist Erkenntniß, insofern ich meine Vorstellungen auf einen Gegenstand beziehe, welcher durch sie gedacht wird. Und in

---

[18]) Kant 2, 300. [19]) 2, 211 (an derselben Stelle der zweiten Auflage (2, 782) wird dieser Begriff ein negativer genannt). Aus Nichtbeachtung dieses Unterschieds ist Jakobi 3, 303 einige Verwirrung entstanden (auch Löwe, Fichte S. 12 u. a.).

der That hat die mir in Anschauung und Begriffen gegebene Welt ein Ding an sich zu ihrer erklärenden Bedingung, welches in meiner Anschauung und meinem Verstande erscheint. Wie dieser wichtige Satz in der Begriffssprache Schleiermachers lautet: mein Denken bezieht sich auf ein Sein.

Er lehrt: „nun habe ich schlechterdings kein Recht, dies Ding an sich, weil es vermittelst der Erscheinung erschlossen ist, räumlich, zeitlich, durch die Formen meines Verstandes zu denken; ich bin ebenso ganz unvermögend, es durch reine Begriffe, welche bloße Abstraktionen aus diesen Verstandesformen sind zu denken: wollte ich es etwa als Ursache der Erscheinungsreihe oder als Substanz der Erscheinungsfülle fassen: so verfiele ich dem Standpunkt der dogmatischen Denker.

Wir wagen weiter zu schließen: zu Einem aber habe ich kritische Berechtigung und vielleicht auch Mittel diese geltend zu machen. Daß die Erscheinungen so und nicht anders erscheinen und gedacht werden, davon ist doch die Eine Bedingung das Ding an sich; und so weit bloße Schlüsse, zwischen diesem bedingenden x und dem gegebenen Bedingten hin- und herlaufend, reichen sollten: soweit darf ich die Voraussetzungen dieses letzteren in dem Ding an sich aufsuchen: ein eng und ängstlich begränztes Gebiet, aber doch thut sich hier ein Umkreis wahrer metaphysischer Forschung auf.

Zwei fruchtbare Ausgangspunkte derselben faßte Schleiermacher in's Auge. Mir ist das Sein nicht in einem einfachen Bild der Welt als Erscheinung — so zu sagen einem Lichtabdruck derselben — in meinem Vorstellen gegeben; vielmehr zeigt die logische Analyse ein verwickeltes Verhältniß zwischen sinnlicher Wahrnehmung, mathematischer Construktion und Rechnung, wissenschaftlichem Schlußverfahren, endlich der Bestätigung von Rechnungen und Schlüssen durch bewahrheitende Thatsachen: der unsrer Beobachtung entzogene, so zu sagen unter der Erde fortlaufende Gang der Erscheinungen trifft, wo er der Beobachtung sich wieder öffnet mit dem Gang unsrer Rechnungen und Schlüsse genau zusammen[20]). Und innerhalb dieses Seins ist mir mein eignes Innere auf eine ganz andere Weise gegeben als die Außenwelt, unmittelbar sagt Schleiermacher mit einem freilich

[20]) Schleiermacher, Dialektik § 130 ff. Gleichzeitig mit dem Erscheinen von Schleiermachers Dialektik und unabhängig von derselben ward dieser Gesichtspunkt verfolgt in Trendelenburgs logischen Untersuchungen, näher an Schleiermacher angeschlossen in Harms' Theorie der naturw. Erk. (Encycl. der Physik, allg. Physik C. 2 S. 54 ff.). Eine Specialuntersuchung müßte davon ausgehen, in welchen Gränzen die Glieder der Reihen als subjektiv gestaltet und verknüpft angenommen werden können, ohne daß die Zusammenstimmung der Endpunkte mit den Resultaten der realen Vorgänge, welche in die Beobachtung fallen, dadurch unerklärlich würde.

näher zu prüfenden Ausdruck; hier drängen sich nicht Sinnesenergien und nach dem Satz vom Grunde gebildete Schlüsse zwischen die Erscheinung und ihre erklärende Bedingung; hier zu allererst muß eine Lösung möglich sein[21]).

Hier scheiden sich die Wege Kants und Schleiermachers, wie mir erscheinen will, Kants und aller wahren auf ihn folgenden Forschung.

Denn von dieser Bahn der Forschung, welche vor ihm lag, wandte Kant sein Auge ab. Er übersprang dies kritische Problem, den Grad der Realität zu untersuchen, der den Erscheinungen zukomme, um sich sofort dem Tiefsten zuzuwenden, das Unbedingte zu denken, welches dem Zusammenhang alles Bedingten zu Grunde liege, der Flucht der endlichen Erscheinungen. Hier sollte sich ihm das Räthsel des sittlichen Bewußtseins in dem Gedanken der Freiheit lösen: indem er die Objektivität dieser räumlich-zeitlichen, in ursächlichem Zusammenhang verknüpften Welt aufgab, rettete er die Freiheit, ja erhob sie zur Weltidee.

Zehntes Capitel.

Das System Kants als der Gegenstand der Polemik Schleiermachers.

I

Kants Lösung des metaphysischen Problems: das Ding an sich als die Weltidee der Freiheit.

Wir befinden uns dem letzten Räthsel der Welt gegenüber.

Erst in dessen Lösung tritt Kants positive Weltansicht hervor, welche von Schleiermacher, Herbart, Schelling, Hegel, allen gegenwärtigen Forschern von Bedeutung Schritt für Schritt bekämpft worden ist. Schleiermachers ganze geschichtliche Stellung ist nur verständlich aus dem Gesichtspunkt des Gegensatzes gegen dieselbe. Diese positive Weltansicht ist auf den Zug des Unbedingten in der menschlichen Natur gegründet, als auf eine neue, über die bisher erörterten Phänomene hinausgreifende Thatsache. Von der Einführung dieses Grundzugs ab bilden Kants Gedanken nun wiederum ein fortschreitendes Ganze. Der verwickelte Zusammenhang desselben stellt freilich die Geduld unsrer Leser auf eine harte Probe. Wir beginnen.

1. Es ist eine Thatsache, welche die Würde des Menschen ausmacht, daß sein Vorstellen nicht in der (bisher dargestellten) Verknüpfung seiner

---

[21]) Schleiermacher, Dialektik § 101 ff. Ueber die Bedeutung dieses Punktes vgl. Beneke, neue Grundlegung zur Metaph. 1822, Ueberweg Logik S. 69 ff.

Wahrnehmungen in Anschauung und Verstand zu einer hier und dort abbrechenden Kette der Erfahrungen abläuft: ein Drang zu dem Unbedingten hin lebt in ihm. Es ist nur der Ausdruck dieser Thatsache, wenn wir dem Menschen das Vermögen der Vernunft beilegen.

Diesem Vermögen ist sein Ziel in keiner Erfahrung gegeben. Es liegt ihm also an der Grenze alles Bedingten, aller Erfahrung. Somit fällt dies Ziel in das Ding an sich. Das Räthsel des Dinges an sich wird also hier zum Räthsel der Vernunft.

Ich kann nun diesen Drang zum Unbedingten, welchen ich Vernunft nenne, in der logischen Form veranschaulichen, aufzeigen, in welcher er wirksam ist. Wie sich der Verstand in dem Urtheil darstellt, das die Anschauungen verknüpft, so stellt sich die Vernunft in dem Schluß dar, welcher von dem Bedingten zur Bedingung emporsteigt und so einen Weg dem Unbedingten entgegen beschreibt.

Der Verstand bildet Begriffe: diese fassen alsdann nur ein in Erfahrung Gegebenes zusammen. Wenn nun die Vernunft, die Erfahrung überschreitend, sich auf das Unbedingte richtet, so gestaltet sie was in keiner Erfahrung gegeben ist; über kein Dasein also unterrichtet sie uns, denn ein solches ist für uns nur in Erfahrung: sie gestaltet eine systematische Einheit, welche die unvollendbare Erfahrung ordnen soll. Wir bezeichnen eine solche im Sinne Plato's als Idee. Die Vernunft ist also das Vermögen der Ideen.

Und so können wir die Thatsache, für welche wir den Begriff eines Vermögens der Vernunft bilden, endgültig so ausdrücken: der Gehalt der Vernunft ist die Forderung, das Postulat in uns, daß das Unbedingte sei.

Hier beginnt die positive Weltansicht Kants allmählig vor uns aufzusteigen. Wir wagen ihre großen Linien zu umschreiben. Der Mensch entdeckt in ihm selber die Forderung seines innersten Wesens, daß das Unbedingte sei, er findet sie mit der Sinnlichkeit überall ringend, vergebens macht sie sich geltend als ein theoretisches Vermögen das Unbedingte zu begreifen, erst der freie Wille in seinem Handeln verwirklicht sie, siegreich gegenüber unsrem sinnlichen Wesen. Es ist ein Athem von Großheit in diesen Gedanken, ein unvergleichliches Gefühl von der Würde des Menschen, durch welches in Schillers klassischer Gestaltung derselben unsre ganze Nation ergriffen worden ist.

2. Schreiten wir nunmehr methodisch voran von der Forderung im Menschen, daß das Unbedingte sei, welche ihm seinen Vernunftcharakter giebt. Sie umfaßt den ganzen Umfang des Menschen, Denken und Handeln einheitlich. Demgemäß muß Kant in ihrer Analyse das einheitliche Wesen der

Vernunft „in ihrem praktischen und theoretischen Gebrauch" entdecken. So erklärt auch noch die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „ich fordere zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinsamen Prinzip dargestellt werden könne, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die blos in der Anwendung unterschieden sein muß".[22]). In der Kritik der praktischen Vernunft wird anstatt dieser inneren Einheit nur eine äußere Verknüpfung gefunden.

Welches ist das Unbedingte in unserer theoretischen Vernunft? Wir finden uns genöthigt, die in der Erfahrung gegebene bedingte Welt auf eine in sich geschlossene Totalität von Bedingungen, welche selber nicht weiter bedingt sind, gegründet zu denken (eine solche Totalität nennt Kant absolut, wobei sich also ein Wort gar schlicht vorstellt, welches zu einer großen und sehr prunkhaften Rolle in der folgenden Philosophie bestimmt war). In dieser Totalität erhalten erst die bedingten Fragmente eines Zusammenhangs, wie sie die Erfahrung darbietet, Einheit. Und welches ist das Unbedingte, wie es im handelnden Wesen der Menschen hervortritt? Wir suchen auch hier, in unsrem Willen, ein Bedingendes, welches nicht selber bedingt ist; die Reihe des sich Bedingenden, in welchem mein Wille abläuft, ist die von Mitteln und Zwecken; das in sich Werthvolle also, welches nicht mehr Mittel ist, entdecken wir als das Unbedingte unsrer praktischen Vernunft. Die Forderung einer absoluten Totalität der Welt und die eines unbedingt Werthvollen in unsrem Handeln bilden demgemäß den Inhalt der Vernunft: in sich zunächst ganz verschieden, zu einer Summe addirt. Auf den Nachweis der realen Einheit ist verzichtet.

Aber es ist, dem Grundgedanken der positiven Weltansicht gemäß, dieselbe Forderung des Unbedingten, welche in dem Felde des Theoretischen nicht zur Befriedigung gelangt und welche diese Befriedigung alsdann innerhalb der praktischen Vernunft findet. Die Einheit der Vernunft liegt also so zu sagen in ihrer Geschichte. Und zwar wird hier ein dramatischer Zusammenhang der schlagendsten Art aufgestellt, der leider — erkünstelt ist: ihrer Natur zuwider wird die theoretische Vernunft gezwungen zu suchen, was die praktische finden soll. In drei Gestalten soll sich die Forderung einer absoluten Totalität der Welt darstellen, drei Ideen also bilden den Inhalt der theoretischen Vernunft, in welchen sie die unbedingte Einheit der Erscheinungen auffaßt: Seele, Welt, Gott. Unverändert stehen sie am Horizont aller Erfahrung, von jeder neuen Thatsache aus ihr ebenso unerreichbar,

---

22) Kant 8, 8.

als von allen früheren Thatsachen aus. So sind sie für die Wissenschaft keine Wahrheiten: denn diese kennt keine anderen, als welche auf Erfahrung gegründet, auf die Gesetzmäßigkeit der in Erfahrung gegebenen Erscheinungen gerichtet sind. Sie sind Wahrheiten der praktischen Vernunft. In ihr erscheinen sie nunmehr als Unsterblichkeit der Seele, Freiheit, Idee Gottes: die unsinnliche Weltordnung, ganz gesondert von der Wissenschaft, deren höchste Einheiten abstrakte Naturgesetze sind. So erscheint hier die Geschichte der Vernunft in einem dramatischen Zusammenhang; ein Knoten wird in ihr geschürzt und aufgelöst. Aber die einmüthige Kritik der klarsten nachkantschen Denker — ich nenne hier nur Schleiermacher (dessen Kritik wir begegnen werden), Fries, Herbart, Schopenhauer — hat diesen Zusammenhang verworfen — als eine Dichtung.

3. Hinter ihm aber verläuft nun der reale Fortschritt des metaphysischen Denkens; durch die Antinomien d. h. die einander widersprechenden Behauptungen, welche aus der Einführung der drei Vernunftideen in die Erfahrung folgen, werden wir zur Weltidee der Freiheit geführt und von dieser dann zu der Idee des freien Willens des Menschen; so hebt sich endlich der Schleier von dem Ding an sich: das Unbedingte wird als Freiheit, die intelligible Welt als der Sinnenwelt heterogen erkannt, sodaß nunmehr erst von hier aus auf Raum, Zeit und die in ihnen verfaßte Erscheinungswelt ein klares Licht fällt. Der Grundgedanke Kants öffnet sich in seiner Tiefe.

Vor meiner theoretischen Vernunft steht die Idee eines absoluten Ganzen, welche also der in Raum und Zeit und der Verkettung von Ursache und Wirkung gegebenen Welt der Erscheinungen sich bemächtigt, ihre Einheit zu erfassen. Hier entspringen entgegengesetzte Annahmen, mit gleich einleuchtenden Gründen sich darstellend.

Auf meine stätige unvollendbare Raum und Zeitvorstellung läßt sich diese Idee des unbedingten Ganzen schlechterdings nicht übertragen; sie erzeugt daher widersprechende Annahmen die mir durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils aufgedrungen werden: räumliche Begrenzung und zeitlichen Anfang der Welt und, in ausschließendem Gegensatz, die Unendlichkeit derselben nach Raum und Zeit; grenzenlose Theilbarkeit und, in ausschließendem Gegensatz, einfache letzte Theile. Hier blickt Kant auf den Grund uralter Probleme, über denen schon die Eleaten sannen. Er begreift die Widersprüche aus ihrer Entstehung; er löst sie auf durch die Einsicht, daß die Idee des Ganzen unanwendbar sei auf diese in Raum und Zeitanschauung aufgefaßte Welt, zukommend allein dem Ding an sich. Und so erhält Kant hier endlich einen „experimentellen" Beweis dieser seiner Grundlehre; „die Zeit"

(wie der Raum) „kann keine Bestimmung irgend eines Dinges in sich selbst sein“ [23]).

Ich schreite zur folgenden Antinomie [24]): die Idee des Ganzen tritt der Verkettung der einander bedingenden Erscheinungen gemäß dem Satze vom Grunde gegenüber. In dieser Verkettung setzt alles was geschieht d. h. jede Veränderung, als in der Zeit hervortretend, eine Ursache in der Zeit voraus: denn eine ewige Ursache hätte nur ewige Folgen. So treffe ich, so oft ich die Ursache einer Veränderung aufsuche, wiederum auf eine Ursache in der Zeit d. h. eine Veränderung, mit deren Ursache sich alsdann das selbige Spiel wiederholt; und so neckt mich eine endlose Reihe, in welcher ich nie auf eine hinreichend bestimmte Ursache treffen kann, in welcher kein Glied begründet ist, da das jedesmal letzte nicht begründet ist. Der Satz vom Grunde, welchem gemäß nichts ohne zureichende Ursache geschieht, verlangt also, im Gegensatz zu der unendlichen Reihe einen unbedingten Anfang. Ich behaupte demgemäß: neben der Verursachung nach Gesetzen der Natur muß eine Verursachung durch Freiheit oder absolute Spontaneität d. h. so daß eine Reihe von Erscheinungen von selber anfängt, bestehen. Und nun doch die ebenso einleuchtende entgegengesetzte Annahme! Ein jeder Anfang, zu handeln, setzt einen Zustand des Handelnden in der Zeit voraus, in welchem die Handlung noch nicht stattfand: und nun sollte dieser Zustand mit dem, in welchem die Handlung hervortrat, durch keinen Zusammenhang verknüpft sein? Das Causalgesetz würde aufgehoben, die Natur würde gänzlich gesetzlos. Ich behaupte also: es giebt keine Freiheit.

Indem ich die Welt der Erscheinungen vom Ding an sich unterscheide, löst sich auch diese Antinomie. „Wenn Erscheinungen für nichts mehr gelten als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben die nicht Erscheinungen sind. Eine solche in-

---

[23]) Kant 2, 389 f. 399 f., womit die interessante Stelle 671 f. zu vergleichen, welcher gemäß hier die Anwendung einer experimentellen Methode vorliege. Wäre Kants Beweisführung unwiderleglich: so wäre durch sie der S. 107 angedeutete Weg der neueren Philosophie verschlossen. Trendelenburg hist. Beiträge 3, 231 ff. hat den Beweis geführt, daß die behandelten Antinomien keine Antinomien seien und daß sie, falls man sie als solche gelten ließe, durch die Annahme der subjektiven Natur von Zeit und Raum nicht gelöst würden. [24]) Von dieser dritten Antinomie ist, wie schon Schopenhauer bemerkt hat, Welt als Wille I, 585, 91, die vierte nur künstlich geschieden. Das Nothwendige ist das in seinem Dasein Unbedingte d. h. Causalität aus Freiheit; das Zufällige das in der Zeit, durch eine Ursache, welche selber bedingt ist, Bedingte.

telligible Ursache aber wird nicht durch Erscheinungen bestimmt. Sie ist sammt ihrer Causalität außer der Reihe. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus derselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden."

Das letzte Wort des Systems ist gesprochen. Das Unbedingte muß als Freiheit, als Spontaneität gedacht werden d. h. als Ursache, in welcher „eine Reihe successiver Zustände von selber anfangen". Und diese Ursache ist als solche ein Glied der intelligiblen Welt. Der Dogmatismus, der schon im Begriff des Noumenon am Thor des Systems stand, ist nunmehr herein gedrungen. In diesem Unbedingten, welches von selber — d. h. nach Kants Erläuterung, weder äußerlich noch innerlich bedingt — eine Causalreihe anfängt, die dann in der Erscheinungswelt abläuft, ist aus bloßen Begriffen eine Bestimmung über das Ding an sich entdeckt, den Monaden des Leibnitz zu vergleichen oder der Substanz des Spinoza. Um die Antinomie zwischen Naturgesetz und Freiheit zu lösen, schaltet der Verstand in dem Ding an sich mit dem der Welt der Erscheinungen allein zugehörigen Begriff der Causalität: denn dieser steckt doch auch in der mystischen Spontaneität.

4. Das Verfahren, durch welches dies unkritische Resultat gewonnen ward, muß falsch sein. Prüfen wir also den Ansatz desselben in der dritten (und vierten) Antinomie. Diese Antinomie ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden, und wäre sie es, so wäre dieser Weg ihrer Lösung nicht der nothwendige. Der Satz vom Grunde verlangt allerdings für alles was geschieht eine erklärende Bedingung. Er enthält allerdings die Tendenz, den letzten erklärenden Bedingungen entgegenzuschreiten. Aber er sagt nicht, daß jedes Gegebene erst erklärt sei, wenn es auf diese letzten erklärenden Bedingungen zurückgeführt sei. Aus ihm folgt auch weder, daß die Zustände in dem Unbedingten in realer Causalität zusammenhängen, noch daß diese hier durchbrochen sei — wie die Antinomien aussprechen. Dies folgt vielmehr aus der Uebertragung der Anschauung realer Verursachung in der Zeit, welche innerhalb der Erscheinungen unsre naturgemäße Vorstellungsform ist, welche aber nicht einmal innerhalb dieser denknothwendig erscheint, wie sie denn vielfacher philosophischer Kritik unterworfen worden ist.

Und auch wenn wir das Verfahren gelten ließen, bleibt eine Lücke zwischen seinem Resultat und dem nun hervortretenden positiven Weltbild Kants. Denn indem wir nun in den Gedanken der Freiheit eintreten, geschieht sofort ein Wunderbares. Es ist als ob die Gedankenwelt der Kritik vor unsren Augen ihr Antlitz in ein ganz fremdes verwandelte. Die Welt, wie

sie in meiner Vorstellung sich darstellt, nannten wir Erscheinungswelt; dieselbe Welt, wie sie, von dieser Vorstellung abgesehen, an sich wäre, nannten wir Ding an sich. Nun treten plötzlich beide Welten mit gleichem Anspruch nebeneinander: die Sinneswelt wird behandelt, als ob sie außer meinem Kopfe etwas wäre, eine Art Entfaltung des Dings an sich in die Wirklichkeit hinein: sie scheint aus der intelligiblen zu erwachsen, wie Zweige aus dem Stamm. Man versuche doch die Abschnitte Kants über die Auflösung der dritten Antinomie zu lesen, ohne eine solche Anschauung[25]). Diese Spontaneität, welche selbstthätig eine Reihe von Zuständen anfängt, die in Raum, Zeit und Causalität verlaufen kann schlechterdings nur als von der einen dieser Welten aus in die andre hineinragend gedacht werden. Aus der intelligiblen Welt, welche ist, entspringt eine Erscheinungswelt, welche ebenfalls ist. Es ist eine zweite Art von Wirklichkeit, welche sie erhält. Der verwirrende Einfluß dieser Zweideutigkeit kann am besten in Schopenhauers System verfolgt werden.

So erweist sich also Kants Unternehmen, von dem Ansatz der Idee des Unbedingten aus seine positive Weltansicht zu begründen als nicht haltbar: sie darf sich nicht zwischen uns und Schleiermachers ganz abweichende Ideenwelt drängen.

Viel mächtiger aber arbeitet die Untersuchung, von einem zweiten Ausgangspunkte aus diese positive Weltansicht zu begründen. Dieser ist in den sittlichen Erscheinungen gegeben. Ja wenn aus der Weltidee der Freiheit die Natur des menschlichen Willens erklärt wurde: so erscheint dies Verhältniß bei näherer Untersuchung nur als eins von den Hülfsmittel der Architektonik, an welchen Kants systematischer Geist so reich war. Dem Gang der Erfindung nach war diese kosmologische Idee nur eine Generalisation der ethischen Idee. Wäre Kant wirklich, von dem Problem der Welt geleitet, dazu gelangt, sie als Spontaneität zu denken: so hätte sein System einen Abschluß erhalten, ähnlich dem, welchen Schopenhauer später ihm zu geben unternahm. Hiervon war Kant so weit entfernt, daß er ausdrücklich sagt: „bei der leblosen oder blos thierisch belebten Natur finden wir keinen Grund irgend ein Vermögen uns anders als blos sinnlich bedingt vorzustellen." Der Thatsache also des freien menschlichen Willens, der Erklärung des sittlichen Bewußtseins galt diese Hilfsconstruktion. Zu ihr wenden wir uns nunmehr. Von einem zweiten Ansatz aus beginnt Kant jetzt seine positive Weltansicht zu entwickeln.

---

[25]) z. B. 2, 435 vgl. auch 8, 263.

II

Das Sittengesetz: Lösung des ethischen Problems.

1. Schon als er die Träume eines Geistersehers schrieb, bewegte sich in Kant das gewaltige Problem der moralischen Erscheinungen. Von einer Regel des allgemeinen Willens finde sich der Mensch in seinen geheimsten Motiven abhängig. Und zwar begreift er dies Verhältniß hier noch vermöge einer genialen Analogie. Wie das Gesetz der Gravitation das Weltall in Raum Zeit und Bewegung beherrscht, so hält den geistigen Kosmos eine verwandte Grundkraft zusammen und lenkt die Bahnen der moralischen Wesen, jene tiefe geheimnißvolle Kraft, vermöge deren wir, unsrem Egoismus zum Trotz, nach dem Wohle andrer und zuletzt nach dem Willen des Allgemeinen gravitiren: „empfundene Abhängigkeit des Privatwillens von dem allgemeinen Willen". Hier erscheint der anschauliche Hintergrund seiner allgemeinen Begriffe, die sein Gemüth erfüllende Stimmung.

Nach der Entdeckung des Idealismus erhob sich aus dieser halb noch vom entfesselten Spiel der Phantasie geleiteten Anschauung ein analytisch entwickelter Zusammenhang von Begriffen. Er fand, Jahrtausende habe der Anblick des gestirnten Himmels nur astrologische Träume erzeugt: und so habe bis auf diesen Tag die Anschauung einer sittlichen Verfassung des Reichs der Geister nur schwärmerische Hypothesen hervorgebracht. Die große geschichtliche Thatsache, daß alsdann eine strenge Methode dieses Sternenmeer der Herrschaft des rechnenden und denkenden Geistes unterworfen hat, muß dem Erforscher dieser moralischen Welt den Weg zeigen. Dieser Weg ist nicht die mathematische Methode, sondern — die Analyse. Und ihr Objekt? Er faßt das Tiefste zusammen, was moralische Forschung vor ihm erreicht, indem er antwortet: das moralische Bewußtsein, und indem er dies moralische Bewußtsein in der zwiefachen Form des sittlichen Urtheils und der Verbindlichkeit erkennt.

Schon für Wolff hatte sich das Sittliche am deutlichsten im Phänomen der Verbindlichkeit dargestellt[26]); dem entsprechend beherrschten Pflichtformeln die ganze Ethik der Aufklärung. Es war die Entdeckung englischer Denker, daß das Grundphänomen der Analyse vielmehr das Urtheil sei, welches in dem unpartheiischen Zuschauer über die Handlung sich bildet — genauer: das Vermögen des Menschen, eigne und fremde Handlungen, an sich selbst

[26]) Vgl. Wolffs Ausgangspunkt von der Verbindlichkeit Kant I, 107 in der „Untersuchung der Grundsätze" 1763. Doch ist hier, wie in Wolffs „vernünftigen Gedanken von des Menschen Thun und Lassen" (1720) Verbindlichkeit nicht in ihrem strengen Sinne gedacht: die Natur verbindet uns, nichts zu unterlassen, was voll-

betrachtet, ohne Rücksicht auf ihre äußerlichen Wirkungen zu billigen oder zu mißbilligen[27]).

In Kants Geiste verknüpften sich beide Ausgangspunkte, obwohl ich nicht finde, daß er das wahre Verhältniß der Thatsache des sittlichen Urtheils und der andern der Verbindlichkeit erkannt hätte. Die methodische Zergliederung dieser Thatsachen ist der wahre, von Kant für alle Zeiten festgestellte Anfang der moralischen Analyse. „Wir haben doch die Beispiele der moralisch urtheilenden Vernunft bei Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung aber der Mathematik ein der Chemie ähnliches Verfahren in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstand vorzunehmen" — so bezeichnet er selber seine Methode. Man bemerkt, daß dieselbe freilich ihre streng wissenschaftliche Grundlage erst durch das comparative Studium des moralischen Bewußtseins in seinen verschiedenen Epochen wird erhalten können. Inzwischen wandte er sich von den bezeichneten Ausgangspunkten aus, mit dem Hilfsmittel der analytischen Methode, vermöge des transscendentalen Idealismus von den Folgerungen des naturalistischen Systems endlich völlig befreit, dem Studium dieser so viele Jahre hindurch von ihm beobachteten Erscheinungen wiederum zu. Und so entstand der folgende ganz einfache, epochemachende Gedankengang seiner Analyse.

Ich gehe von dem moralischen Bewußtsein aus. In ihm finde ich die Idee eines an sich selber hochzuschätzenden, ohne weitere Absicht guten Willens — noch nicht verdeutlicht, aber ganz unerschütterlich die Ueberzeugung: der gute Wille hat einen unbedingten Werth.

Diese innere Thatsache erscheint zweifellos und allgemein, so daß ich nur mich auf sie zu besinnen nöthig habe, in dem moralischen Urtheil, welches den Willen an sich selber, ganz ohne Berücksichtigung irgend eines außer ihm liegenden Zweckes trifft; so daß dieser Wille, wenn ihm Natur auch gänzlich versagt hätte, seine Absichten durchzusetzen, doch durch sich selber wie ein Juwel glänzen würde.

Diesen Inhalt des moralischen Urtheils bestätige ich durch einen indirekten Beweis. Wäre Glückseligkeit der Zweck der Natur mit einem

---

kommen macht u. s. w. In Kants Einrichtung seiner Vorlesungen I, 297 von 1766 siegt dann über diesen Begriff die viel tiefere, das moralische Urtheil zu Grunde legende Analyse der Engländer, ohne daß eine Auseinandersetzung zwischen beiden Ausgangspunkten damals oder später bei ihm zu finden wäre. [27]) Schon Jakobi S. W. 5, 100 hebt hervor, daß dieser Grundgedanke bei Butler zuerst auftritt, the analogy of Religion natural and revealed. Durch Spaldings Uebersetzung (1756) auch Kant naheliegend.

vernunft- und willenbegabten Wesen, so hätte diese, indem sie die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin ihrer Absicht ersah, ihre Veranstaltung sehr schlecht getroffen; diesen Zweck, den die Vernunft tastend bald ergreift, bald verfehlt, würde der Instinkt (von der Leuchte der Vernunft sein Weg erhellt) mit einer nie irrenden Sicherheit erreicht haben.

Ich erläutere endlich diesen Satz durch das Phänomen der Pflicht, welches den guten Willen gegenüber dem Drang der Sinnlichkeit zeigt und so sein Wesen durch den Kontrast erleuchtet. In ihr fühle ich mich gebunden, ganz abgesehen von dem Vortheil der mir oder einem Andern aus meiner Handlung erwüchse, von innen, auf unbedingte Weise.

So hat denn Alles andre seinen Preis. Denn an die Stelle jedes andern Werthes kann ein entsprechender gesetzt werden. Geschicklichkeit und Fleiß haben einen Marktpreis, Witz, Laune, lebhafte Einbildungskraft einen Preis der Neigung, dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen, nicht aus Instinkt, kurz Güte des Willens haben einen inneren Werth; sie allein in der ganzen Welt haben keinen Preis: die Natur sowohl als die Kunst enthalten nichts, was sie an ihre Stelle setzen könnten: sie haben eine ihnen eigne Würde.

Und hätte Kant nichts als diese Sätze ausgesprochen: sein Name wäre mit der Geschichte der moralischen Analyse, ja mit dem Wachsthum der moralischen Kräfte selber unauflöslich verknüpft. Hier ist eingesehen, was Plato, Augustinus, die Mystiker wie durch die Schleier eines träumerischen Idealismus schauten.

Fruchtbare Sätze folgten aus dieser Einsicht. Hat der gute Wille, in sich selber, von allem Erfolg abgesehen, unbedingten Werth, dann unterliegen nicht die Ziele meines Wollens, in welchen es sich nach außen, der Welt entgegen wendet als solche der Beurtheilung: durch das ganze Getriebe von Motiven, Vorsätzen und Zwecken hindurch richtet sich diese auf die in ihr selber ruhende Gestalt des Willens, die Gesinnung. Hiermit erhält jene erhabene Idee von der Reinheit des Willens, welche die klare und tiefe Seele der christlichen Moral ist, zuerst ihre strenge wissenschaftliche Begründung. — Zugleich folgt ein Zweites: hat der gute Wille unbedingten Werth, so muß der Mensch überhaupt, sofern er als vernünftiges Wesen das Vermögen der Sittlichkeit in sich trägt als Zweck an sich angesehen werden. Und so ergiebt sich der weittragende Gedanke: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selber; in ihm begriffen die sittliche Formel: Handle so daß du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst[28]). — Endlich be-

[28]) Vgl. Schleiermacher, Krit. d. Sitt. S. 86.

lebt diese erhabene Idee von der Achtung der persönlichen Würde Kants Ansichten von Gesellschaft, Recht und Staat; so erhielten alle politischen und gesellschaftlichen Ansichten unter uns einen höheren Aufschwung und eine neue Lebenskraft: mit dem Zusammenwirken dieses ideellen Antriebs und der Thatsachen der französischen Revolution schoß ein lebhaftes Studium des Naturrechts in Deutschland empor.

Einmal analytisch begründet, kann dieser Grundgedanke, ja man möchte sagen, diese Gesinnung nicht untergehn. Auf ihm ruhen alle ächten Ethiker nach Kant, Schleiermacher in erster Linie. Aber der kundige Leser erwäge, welchen ganz andren Weg Kant von hier aus hätte einschlagen können[29]), Schleiermacher eingeschlagen hat! Denn nunmehr sehen wir Kant von Satz zu Satz sich in immer tiefere Irrthümer verstricken.

2. Denn in diese Analyse wird nunmehr die (in dem letzten Abschnitt entwickelte) positive Weltansicht aufgenommen, um in der Welt der sittlichen Erscheinungen durchgeführt zu werden.

In mir, dem einzelnen Individuum, erscheint die Vernunft, d. h. jene Forderung des Unbedingten und die aus ihr folgenden Ideen, als ein schlechthin Allgemeines d. h. in Allen Gleiches; und kann doch immer nur an meiner Sinnlichkeit erscheinen, welcher sie gleichwie ein edler Gefangener einem gemeinen Sklavengenossen angeschmiedet ist: an dieser Sinnlichkeit, durch welche die Vernunft eingeschränkt und doch zugleich allein bestimmt wird, welche beständig von der Vernunft bekämpft wird und doch allein ihr, mag sie nun denkend oder handelnd heraustreten, den Stoff darbietet, an welchem sie sich verwirkliche. Man bemerkt leicht, wie das in den grundlegenden kritischen Untersuchungen von Kant (nicht völlig haltbar S. 101) aufgestellte Verhältniß zwischen den Formen des Anschauens und Denkens und der ihnen gegebenen Materie in seinem Geist zur Herrschaft gelangte, wie er unter diesem Schema seine Ergebnisse in einer Einheit vorstellbar fand, und wie nun hierdurch den ihrer Natur nach ganz heterogenen moralischen Forschungen Richtung und Ziel bestimmt ward.

So ward dies Schema der eigentliche Sitz des trügerischen speculativen Scheins im System des großen Kritikers. Wohl zeigt es das Ergebniß der Kritik, aber man möchte sagen in der Beleuchtung einer zufälligen Ansicht, wie sie vom Schlußpunkt derselben aus das Ganze folgendermaßen zusammenfaßt: Wahrhafte Allgemeinheit kommt nur dem Inhalt der Vernunft zu: denn seine Geltung allein erstreckt sich auf die gesammte Sphäre vernünftiger Wesen; was dagegen in meiner Sinnlichkeit erscheint

---

[29]) Schleiermacher selber, Kritik d. Sitt. S. 86.

und in dem durch die Wechselwirkung mit ihr bedingten discursiven Verstande gedacht wird, das ist nur, so weit diese meine sinnliche Organisation reicht gültig. (So muß nach Kant schon der Gesetzmäßigkeit meines räumlichen Anschauens und den Ideen meiner Vernunft eine Geltung von ganz verschiedenem Umfang zukommen.) Erwäge ich nun, wie meine Vernunft an den Inhalt gebunden ist, welcher in meiner sinnlichen Organisation gegeben ist, so entsteht leicht, aber doch nur, indem ich den kritischen Standpunkt überschreite, der täuschende Schein, als sei die Natur meiner Sinnlichkeit gleichsam das Gefängniß, das den Drang meiner Vernunft aufhalte, der Erdenstaub, der ihren Flug am Boden halte; der andre täuschende Schein als bestände nun diesem hemmenden Element des Partikularen gegenüber eine Vernunft, ganz allgemein, eigentlich weder mein noch dein, die in jeder einzelnen Vernunft nur erscheine. Hier entspringt jene in proteischen Wandlungen unser neueres Denken durchziehende Täuschung, als bestände eine solche wesenhafte allgemeine Vernunft in den einzelnen Geistern; die andre Täuschung als bestände ein über unsrer sonstigen intellektuellen Organisation thronendes Vermögen und als gelte es dieses, das im gemeinen Denken des Tages gebunden sei, zu freiem Flug zu entfesseln (wodurch dann nur Träume entstehen, die tief unter unsrer denkenden Erfahrung liegen).

Eine solche Vernunft also galt es auch in den sittlichen Erscheinungen aufzuzeigen, mit einer apriorischen Gesetzgebung, welche demgemäß über die Geschlechter der Menschen hinaus für das ganze vernünftige Geisterreich gültig wäre, und die nun im Menschen, inmitten des der Sinnenwelt angehörigen Stoffs der Handlungen, sich geltend mache: dann erst schloß sich Kants Weltansicht einheitlich ab. Jene inhaltvolle fundamentale Conception aus den Träumen eines Geistersehers ward in dieser Richtung umgebildet, die Ergebnisse der moralischen Analyse in diesem Sinn umgedeutet.

3. Einer Anziehung übenden Masse vergleichbar bestimmte diese Tendenz Kants, die aus seiner positiven Weltansicht entsprang, Punkt für Punkt die weitere Bahn seiner moralischen Untersuchungen.

Und zwar wird zunächst an den Erscheinungen der Pflicht eine Gebundenheit veranschaulicht, welche in der Achtung vor dem allgemeinen Gesetz gegründet ist. Ohne Untersuchung ob nicht in diesen Erscheinungen überall eine reale Beziehung entdeckt werden könne, welche bände, erscheinen dieselben als bestätigendes Phänomen: ein Präcedenzfall in Kant für die verführerische Technik von Schopenhauer, eine allgemeine Theorie als durch eine Erscheinung bewiesen anzusehn, weil die Erscheinung durch die Theorie erklärt wird — während sie durch eine zweite Theorie eben so gut erklärt werden könnte. In diesem Sinne wird die Pflicht durch den Kontrast gegen

die Neigung erläutert, während dieser Kontrast doch nur eine nachträgliche und zufällige Beziehung des Pflichtbegriffs ausdrückt. In diesem Sinne wird alles Moralische unter den Begriff der Pflicht gestellt, während doch moralische Erscheinungen, wie manche Fälle einer Aufopferung bis zum Tode für die unbefangene Auffassung niemals unter den Begriff der Pflicht fallen werden, nur für den künstelnden Theoretiker. So wird aus der Pflicht der sittliche Grundbegriff; diesem Grundbegriff wird die durchgehende und ausnahmslose Bedeutung einer Gebundenheit aus Achtung vor dem Gesetz aufgenöthigt: die Moral Kants erhält ihren unterscheidenden Charakterzug. Das sittliche Ideal des einsamen Denkers erscheint wie in scharfem Profil in seiner Schilderung dieses pflichtmäßigen Handelns: „Wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie in's Herz gelegt hätte, wenn er, übrigens ein ehrlicher Mann, von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er selbst gegen seine eignen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem Andern auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann, welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde, nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte: würde er dann nicht noch in sich einen Quell finden sich selbst einen weit höheren Werth zu geben als der eines gutartigen Temperaments sein mag?"

Ich fühle mich in der Pflicht gebunden aus Achtung vor dem Gesetz. Also die Vorstellung des Gesetzes an sich selber ist der Bestimmungsgrund. Diese Vorstellung enthält aber nichts als die Form allgemeiner Gesetzmäßigkeit in meinen Handlungen. Diese also ist der Beweggrund, der ausschließliche Beweggrund meiner Handlungen. Ich verdeutliche sie nur, indem ich sie in folgende Formel auflöse (die berühmte Formel des Sittengesetzes): handle so, daß du auch wollen könnest, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Diese Formel Kants kann nichts Anderes bedeuten als: entscheide dich dadurch für eine Handlungsweise, daß du durch einen Vorgang der Abstraktion die ihr zu Grunde liegende Regel als allgemeine Regel des Handelns denkest.

Das also war die Formel, in welcher Kant den wissenschaftlichen Ausdruck für die in allen gleiche Thatsache der Moralität entdeckt zu haben glaubte. In ihr schien ihm das Sittengesetz zu wissenschaftlichem Bewußtsein erhoben. Sie schien eins mit dem großen Ausspruch Christi, mit welchem noch heute Carey sein System der Socialwissenschaft beschließt: „ein sorgfältiges Studium der Socialgesetze würde davon überzeugen, daß die Grundlage des Christenthums und der Socialwissenschaft in dem großen Gebote liegt: Alles was du willst, daß Andere dir thun sollen, thue selbst

auch ihnen."[30]) In einem verwandten Sinn haben sich Schiller und Humboldt ausdrücklich zu der Formel bekannt.[31]) Es fragt sich aber, ob seine Theorie, daß in dieser Formel das sittliche Vermögen des Menschen ausgedrückt sei, eine strengere Begründung als durch die Erscheinung des Pflichtgefühls gefunden habe. Das Gebot, welches sie ausspricht, ist zweifellos richtig; es fragt sich nur, ob es den Anspruch erheben darf, den wahren Grund unseres sittlichen Bewußtseins auszusprechen; es fragt sich, ob wir in dieser Formel nicht etwa nur eine im vernünftigen Wesen des Menschen begründete Technik, durch welche das sittliche Bewußtsein Kriterien, einen durchgreifenden Zusammenhang des Sittlichen erkennt, zu sehen haben, keineswegs aber das ausschließliche Motiv guter Handlungen, das was allein einer Handlung in sich Werth verleihe.[32])

Als einen offenbaren Trugschluß müssen wir abweisen, wenn Kant diese Formel auch aus der großen Lehre vom unbedingten Werthe des guten Willens abzuleiten sich anschickt.[33]) Denn diese sagt nur, daß nicht die Richtung auf einen äußeren Zweck für sich die Handlung gut mache, daß vielmehr ihr innerstes Motiv, an und für sich, einer Beurtheilung unterliege. Indem ich die hier angedeutete Sonderung vollziehe, bin ich nicht genöthigt alle Zwecke, welche den Inhalt meines Willens ausmachen, wegzudenken: ich werde nur angehalten, die Qualität meines Willens anstatt der Beziehung desselben auf seine Erfolge zu beurtheilen. Sollte nun etwa jemand läugnen können, daß inhaltliche Verhältnisse des Willens an sich selber diesen Werth geben könnten?

Dagegen wird der letzte Grund der Formel des Sittlichen in dem Schluß von dem apriorischen Gesetz des Sittlichen auf eine in meinem Einzelwillen gebietende allgemeine Vernunft aufgedeckt. Und hier tritt nun offen heraus, wie die positive Weltansicht Kants der Analyse ihre Bahn vorschreibt[34]).

---

[30]) Carey, System der Socialwissenschaft 3, 632. [31]) Schiller, über die ästhet. Erziehung. Erster Brief. — W. v. Humboldt G. W. I, 202. Kant selber über die Bedeutung der Aufstellung dieser Formel 8, 111, womit Schiller a. a. O. zu vergl. [32]) Weder Humboldt noch Schiller bleiben bei der Formel Kants im strengen Sinn stehen. Humboldt a. a. O. macht auf einen Grundtrieb nach innerer und äußerer Uebereinstimmung, als auf den wahren Grund des kategorischen Imperativs und der Glückseligkeit zugleich aufmerksam, im Sinne Fichte's (z. B. 6, 299), ganz im Einverständniß mit Schillers viertem Brief über ästhet. Erziehung. [33]) Kant, Grundl. z. Metaph. d. Sitt. 8, 22; schon S. 20 führt eine falsche Zerlegung in Stoff und Form, ja bereits in den apriorischen und empirischen Bestandtheil des Willens ein. [34]) Wir besitzen zwei parallele Behandlungen dieses Schlusses. Grundl. z. Metaph.

Sittliche Grundsätze können aus keiner Erfahrung erschlossen werden. Ihre Gültigkeit würde von dem Widerspruch der gesammten Erfahrung ganz unberührt bleiben. Sie erstreckt sich über alle Erfahrung hinaus auf die Gesammtheit der vernünftigen Wesen. Also sind sittliche Grundsätze apriorischen Ursprungs. Und so fragt sich, wie, analog den synthetischen Sätzen a priori welche die theoretische Vernunft zeigt, ein solcher Satz auch als Beweggrund meines Willens gedacht werden könne.

Wille ist das Vermögen nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. Es ist aber ein Vermögen der Vernunft, Handlungen aus Gesetzen abzuleiten. Diese finde ich demnach auch als Subjekt meines Handelns und nenne sie als solche praktische Vernunft.

Es wäre möglich eine Vernunft zu denken, welche den Willen einfach, ohne Widerstand bestimmte. In der Welt des menschlichen Handelns findet sich die praktische Vernunft aber sinnlichen Antrieben gegenüber. So entsteht Nöthigung — Imperativ.

Als Ausdruck der Vernunft ist dieser Imperativ allgemein, an Alle gerichtet. Und weil dem Sittlichen, welches er vorschreibt, ein unbedingter Werth zukommt, so befiehlt er nicht bedingungsweise d. h. nicht für den Fall, daß du dir diesen oder jenen Zweck vorsetzest, sondern unbedingt oder kategorisch.

Wir fragen nach dem Inhalt dieses kategorischen Imperativs. Wir fanden in ihm das allgemeine Gesetz der Vernunft, welches meiner Sinnlichkeit gegenüber geltend gemacht wird. Sein Anspruch also ist, daß sich meine Handlungsweise der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft einordne. Die Formel des Sittlichen steht wieder vor uns, nunmehr von ihrem tiefsten Grunde aus aufgeklärt.[35])

Und hier eröffnet sich die abschließende Einsicht in den Vorgang des sittlichen Bewußtseins. Der sittliche Wille, welcher seine Maximen dem sittlichen Gesetz einordnet, ist Ausdruck der allgemeinen Vernunft; der Urheber der sittlichen Motivation in mir ist also nicht dieser partikulare Wille, sondern der allgemeine Gesetzgeber; die Vernunft bestimmt sich selber, oder: der sittliche Wille ist autonom.

Diese Autonomie des Willens ist der grandiose Abschluß der Ethik Kants. Sie ist eine große und wirksame Wahrheit, obwohl gefolgert aus falschen Vordersätzen.

Wir haben versucht, die Untersuchungen auseinanderzulegen, auf welche

d. S. Zweiter Abschnitt. S. 29—76. Kritik d. pr. V. Erstes Hauptstück. S. 125—156. Nach S. 76 soll auch hier ein analytisches Verfahren vorliegen. [35]) In diesen Zusammenhang tritt 8, 46 derselbe Schluß, welchen wir aus 8, 22 kennen, störend ein.

Kant seinen moralischen Grundgedanken gegründet hat. Hieraus wird das Doppelverhältniß Schleiermachers zu diesem Gedanken aufgeklärt werden können. Wir fügen nichts zu seiner Widerlegung aus der Unhaltbarkeit der Folgerungen hinzu. Ohnehin ist seit Schiller diese Form der Widerlegung bis zum Ueberdruß gehandhabt worden. Wo in der grundlegenden Untersuchung tiefgreifende Fehler vorliegen, da müssen aus allen Fugen der Ausführung Widersprüche, Ueberspannungen des sittlichen Gefühls, Vernachlässigung von Thatsachen, welche als negative Instanzen hätten dienen können, hervorquellen. Es bleibt die Aufgabe gegenüber dem abstrakten Sittengesetz Kants, die sittlichen Beweggründe, welche wirklich im Stande sind, inmitten der das Leben erfüllenden mächtigen Motive den Willen zu bestimmen, zu sammeln, zu läutern, aus dem Wesen des Menschen zu begründen, in diesem Zusammenhang sie zu einer herrschenden Macht zu erheben[36]. In dieser Richtung entwarf Schleiermacher seine Ethik.

III

Freiheit, Unsterblichkeit, Idee Gottes: Lösung des religiösen Problems.

1. Die Fäden der metaphysischen und moralischen Untersuchungen laufen nunmehr zu Einem Punkt zusammen. Er liegt in der Freiheit des Menschen.

Die Welt als Erscheinung nöthigte uns als ihre erklärende Bedingung ein Ding an sich zu denken. Gänzlich untüchtig wie wir erschienen zu irgend einer Art von Rückschluß aus der Welt als Erscheinung auf das Wesen dieses Dinges an sich, entdeckten wir doch ein auf diese dunkle Region fallendes Licht in der unsere' höhere Natur ausmachenden Forderung des Unbedingten in uns. Indem wir mit dieser Forderung der Erscheinungswelt gegenübertraten, schwanden Raum, Zeit und Bewegung, die gestaltenden Mächte dieser Erscheinungswelt. Es trat hervor das Unbedingte der Ursache, in welchem sich das Geheimniß der metaphysischen Welt als Spontanität enthüllte. Das Unbedingte des Zwecks trat alsdann hervor, welches in der Formel des Sittengesetzes das Geheimniß der moralischen Welt eröffnete. Nun schließt sich uns die Einheit des Unbedingten, die Einheit der Vernunft, welche sich dem ableitenden Verfahren entzog, wenigstens in dem engern Umkreis der Idee des Menschen, bis zu einem gewissen Punkte auf, indem wir das Verhältniß der Freiheit zum Sittengesetz, des Metaphysisch-Unbedingten zum Praktisch-Unbedingten durchschauen.

Wäre uns die Freiheit des Willens in intelligibler Anschauung gegeben, so folgte alsdann aus ihr durch bloße Zergliederung der Begriffe das Sittengesetz. Denn die Freiheit, die Autonomie des Willens in uns, das Sitten-

[36]) Trendelenburg, hist. Beitr. 3, 171 ff. bes. 209 ff.

gesetz sind dasselbe große Faktum in uns, nur in verschiedenen Relationen erscheinend. In der Freiheit des Willens schließe ich aus, daß derselbe von fremden Ursachen bestimmt werde. Da nun der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gesetzen in sich schließt: so muß der Wille als von fremden Gesetzen unabhängig, sich selber ein Gesetz sein. Hieraus aber folgt die Formel des Sittengesetzes[37].

Eine Lücke freilich bleibt hier in meinem genetischen Verständniß. Unter der Voraussetzung der Freiheit erkläre ich das Bestehen des Gesetzes für Handlungen. Aber ich erkläre nicht, durch welchen Beweggrund dies Gesetz eine meinen Willen bestimmende Ursache wird, welches Interesse denn der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen kann. Nennen wir diese subjektive Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, moralisches Gefühl, so müssen wir dieses, unerklärt, als ein Faktum hinnehmen. Nur wenn die Freiheit des Willens unserer Erkenntniß zugänglich wäre: würden wir auch in genetischem Verständniß aus ihr das moralische Gefühl zu erklären im Stande sein[38].

Noch einmal werden wir darauf hingewiesen, daß in dem Sittengesetz Kants eine aus der erkannten Bestimmung des Menschen folgende Regel zur Beurtheilung der Handlungen anderer, zur Leitung seiner eigenen gegeben sein möge: daß aber das Bewegende im guten Willen (was dem Kantschen Begriff des moralischen Gefühls entspricht) in ihm nicht mitentdeckt worden sei.

Aber mir ist überhaupt die Freiheit nicht als eine Erfahrungsthatsache gegeben, von welcher aus ich weiterzuschließen vermöchte. An die Stelle eines genetischen Verständnisses tritt also die Aufgabe, die Bahn analytischer Forschung weiter zu verfolgen und so bis zum letzten Erklärungsgrund, der Freiheit des Willens voranzudringen.

So stehen wir denn vor dem mächtigen Schlusse von den Thatsachen des moralischen Bewußtseins auf die Freiheit des Willens. In aller Ueberzeugung der Willensfreiheit insgeheim oder bewußt lebendig, erhielt er von Kant seine schärfste Form. Denn die fortschreitende Fassung dieses Schlusses ist durch das fortschreitende Verständniß der Thatsache des moralischen Bewußtseins bestimmt. Die Kritik der reinen Vernunft faßt zunächst diese dem Schluß zu Grunde liegende Thatsache sehr abstrakt als ein allein in meinem Willen hervortretendes Sollen. In ihm liegt eine der ganzen übrigen Natur fremde Art der Nothwendigkeit: die Frage was in dieser geschehen solle ist so absurd als die, welche Eigenschaften ein Cirkel haben solle; dagegen vermag ich von Allem was in

[37]) Grundl. z. M. d. S. 8, 78. Kr. d. p. V. 8, 142. [38]) 8, 95.

meinem Willen geschehn, ebenfalls nach dem Naturlauf und unausbleiblich, dennoch zu sagen, daß es nicht hätte geschehen sollen und setze damit voraus, daß er unabhängig von der Naturordnung bestimmbar sei: ohne diese Voraussetzung wäre das Sollen sinnlos. Deutlicher, concreter spricht die Kritik der praktischen Vernunft diesen Schluß folgendermaßen aus. Während ich ein Verbrechen als nothwendigen und ganz unausbleiblichen Erfolg aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit erkenne, setze ich doch zugleich in meinem moralischen Urtheil voraus, dies Verbrechen habe, weil das Gesetz sagt, daß es unterlassen werden solle, auch unterlassen werden können. So betrachte ich den Verbrecher in Absicht derselben Handlung als frei und als unter unvermeidlicher Nothwendigkeit stehend. Dies Doppelverhältniß bestätigt sich in den Richteraussprüchen des wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen. Wie auch ein Mensch künsteln mag, eine gesetzwidrige Handlung sich als unvorsätzliches Versehen, bloße Unbehutsamkeit, die man nie gänzlich vermeiden könne, folglich als etwas, worin er vom Strom der Nothwendigkeit fortgerissen gewesen, vorzumalen und sich demgemäß für schuldfrei zu erklären: ist er sich nur bewußt, daß er damals bei Sinnen, im Gebrauch seiner Freiheit war, so vermag der Advokat, der zu seinem Vortheil spricht, nie den Ankläger in ihm zum Verstummen zu bringen. Und wenn nun weiter die Reue über eine vergangene That, bei jeder Erinnerung, wie lange Zeit auch verstrichen sei, dieselbe bleibt: so sehen wir auch den Zeitunterschied ausgelöscht in unserem moralischen Bewußtsein. Solche Thatsachen vermag der transscendentale Standpunkt allein zu erklären, indem er von dem empirischen, in die Nothwendigkeit der Sinnenwelt verwobenen Charakter des Menschen den intelligiblen unterscheidet, auf welchen allein Reue, Gefühl der Verbindlichkeit, sittliches Urtheil sich beziehen: denn er allein ist frei[39]).

Die abweichende Auflösung dieses Problems in der Schule von Leibnitz ist Kant nichts als eine kleinliche Wortklauberei. Die Zurechnung wird gerettet, indem die nöthigenden Gründe in das Subjekt und zwar in seine vernünftigen Beweggründe verlegt werden. Sobald ich aber diese Beweggründe in die Zeit verlege, so mögen sie immer aus der Spontaneität desselben in ihrer ersten Anlage entsprungen sein; ihr weiterer Ablauf ist gänzlich unfrei; nun wo das Subjekt handeln soll, sind sie nicht mehr in seiner Gewalt. Der Wille ist im Geiste dieses Systems ein Automat, der nicht durch Materie,

[39]) Kr. d. rein. Vern. 2, 418 (wo der Fortgang von dem Bedürfniß einer Lösung der dynamischen Antinomie erkünstelt ist). K. d. prakt. V. 8, 223 ff., wo auch bereits die Berücksichtigung von Einwendungen bemerkbar. Verwandt der Aufsatz Jakobi's über die Freiheit des Willens 2, 311 ff.

sondern durch Vorstellungen getrieben wird. Die Freiheit dieses Willens ist nicht besser als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen ist, seine Bewegungen von selber ausführt.[40])

So löst also nur die Lehre von der Subjektivität der räumlich-zeitlichen Erscheinungsform der Welt die Räthsel der moralischen Erscheinungen. An diesem Punkte erkennt daher Kant — ein Gedanke, den Fichte später verfolgt, Fries fortgebildet hat — nur zwei Weltansichten als möglich. Sind Raum und Zeit an sich selber: so sind sie wesentliche Bestimmungen des Urwesens und die Consequenz dieser Weltanschauung muß die Dinge als Wirkungen dieses Urwesens in der Zeit zu bloßen Accidenzen desselben machen — diese Consequenz ist Spinozismus. Diesem gegenüber giebt es nur Eine consequente, festgegründete, ja ihn widerlegende Ansicht: im transscendentalen Idealismus, welcher die intelligible Welt, der das Urwesen angehört, von der in Raum und Zeit verfaßten Welt der Erscheinungen unterscheidet.[41])

Ehre dem wahrhaftesten, dem größten Denker, in dessen Geiste die Einsicht in die gesetzmäßige Ordnung der Erscheinungswelt und die Einsicht in die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins hart aufeinandertrafen, der es verschmähte eine von ihnen zu biegen, damit die andere sich füge, und der doch nicht ruhte, bis er, auch so, beide in Einem Zusammenhang dächte und die Einheit in seinem Geiste wiederherstellte, welche Spinoza erzwungen hatte, indem er die moralischen Thatsachen mit energischem Griffe umbog, sein Antipode Jakobi, indem er alle Wissenschaft von einem gesetzmäßigen Zusammenhang der Welt, indem er philosophirend die Philosophie selber preisgab! Aber Kant rettete die Einheit unseres denkenden Bewußtseins nur, indem er die Welt des Handelns der Einheit beraubte. In einer Doppelwelt führen wir nach ihm ein zwiefaches Leben, bis zu solchen Consequenzen, daß unsre sittlichen Handlungen, erfolglos in der Sinnenwelt, über uns hinaus in der intelligiblen Welt Folgen haben sollen, bis zu einer moralischen Phantastik. Unser Handeln in der Sinnenwelt, als bloßer Ablauf unseres intelligiblen Charakters, wird entwerthet — und so ist in der Arbeit des Denkens selber verloren gegangen, worum wir arbeiteten.

So sehen wir, Schopenhauer und Fries ausgenommen, alle bedeutenden Denker nach Kant bemüht das von Kant aufgegebne Räthsel zu lösen, ohne seinem Dualismus zu verfallen. In der auf ihn folgenden Generation, welche vor Allem unter der Furcht vor diesem Dualismus stand, haben nur

---

[40]) 8, 226 ff. Diese Stelle, insbesondere 227, 230, 233 enthält ein neues Motiv für die Lehre von der Idealität der Zeit. [41]) 8, 233 f.

Herbart und Schleiermacher es mit den Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, wie die Kantsche Analyse sie hinstellte, streng genommen. Und zwar hat Schleiermacher schon in seiner ersten Epoche mit dem ihm eigenen genialen Takt den wichtigsten Angriffspunkt gegen Kants positive Weltansicht in einer neuen Analyse der sittlichen Thatsachen, unter dem Gesichtspunkt der Freiheitslehre, entdeckt und sich so mit dem System Kants wahrhaft auseinandergesetzt. Die Gründlichkeit seines Denkens wird durch diese bisher unbekannte Schrift ganz neu beleuchtet.

2. Durch die Pforte der Freiheit treten wir in die intelligible Welt ein. Indem Kant ihre Ordnung aus der Idee der praktischen Vernunft entwirft, löst er vom ethischen Gesichtspunkt aus das Problem der natürlichen Religion, wie es dem englischen Deismus vorschwebte, sich aber als von der physikalischen Teleologie desselben unlösbar erwiesen hatte. Der Kritiker der reinen Vernunft wird zum Religionsphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts. Aber wird es nicht auf Kosten der Kritik geschehen, daß hier, am Abschluß seines Systems, Theil für Theil die Weltansicht der theologischen Aufklärung heraustritt?

Es kann nicht geläugnet werden: sowohl der metaphysische Hintergrund dieser Weltordnung als die Verkettung der ethischen Ideen, aus welcher sie entwickelt wird, widersprechen den kritischen Grundlehren Kants.

Die intelligible Welt zeigt eine Zweckordnung, welche die Natur in sich faßt, ja welche in der geschichtlichen Entwickelung endet. Sie zeigt eine Unsterblichkeit im Zeitverlauf. Ihre Ordnung ist nichts Anderes als Annäherung an das Ideal in der Unendlichkeit der Zeitfolge. Was auch von dem An sich gesagt worden ist: der Geist hat doch sein Sein in der Zeit, seine Ewigkeit ist eine unendliche Entwickelungsreihe, seine Vollkommenheit eine Annäherung an das Ideal. Die Lehre von der Idealität der Zeit geht unter in dem wiederhergestellten Weltgemälde der Aufklärung.

Nicht minder tief schneidet die Verkettung der ethischen Ideen in die Grundgedanken. Der moralische Glaube fügt zu der Voraussetzung der Freiheit die Forderung der Unsterblichkeit und eines persönlichen die sittliche Weltordnung begründenden Gottes. Er begründet zuerst die Unsterblichkeit durch den folgenden Schluß. Das Ideal der praktischen Vernunft enthält völlige Angemessenheit des Willens an das moralische Gesetz. Diese nennen wir Heiligkeit und bezeichnen mit diesem Namen eine die Sinnenwelt und alle Wesen in ihr übersteigende Vollkommenheit. So kann also die unweigerliche Forderung der Vernunft nur in einem in's Unendliche gehenden Fortschritt verwirklicht gedacht werden. Sie setzt also eine unendliche persönliche Fortdauer desselben vernünftigen Wesens voraus. Er begründet alsdann

das Dasein Gottes. Wir sind nicht reine Vernunftwesen, sondern vernünftig-sinnlich; unser Vernunftideal also enthält die Angemessenheit der Natur an den moralischen Werth der Person. Da nun in der bloßen Gesinnung keine Macht über die Natur liegt, so muß eine Ursache gedacht werden, welche diese gesetzliche Proportion zwischen dem sittlichen Werth der Person und der Glückseligkeit herstellt — ein moralisches Oberhaupt der Welt. Allwissend muß dieser oberste Wille in das Innerste der Gesinnung dringen; allgegenwärtig allem Bedürfniß, dessen Erfüllung das höchste Weltbeste fordert, nahe sein: die Welt muß aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, unter welcher alle Dinge, wie sie dies große Ganze ausmachen, unter allgemeinen Naturgesetzen eine zweckmäßige Einheit bilden. Die Verkettung dieser Gedanken widerspricht der scharf geprägten Lehre von dem Guten um des Guten willen, aus dem strengen Beweggrund der Pflicht[42].

Aber gerade dieser Abschluß gab dem System die ihm eigene praktische Gewalt. Selbst ein Kopf wie Fichte ward von der Kritik der praktischen Vernunft zuerst ergriffen und betrachtete die der reinen Vernunft zunächst nur als Grundlage für jene. Es liegt eine einfache und wahre Größe in dem Gedanken, den Glauben an die göttliche Weltordnung den Streitsätzen der Theoretiker zu entreißen und in unserem praktischen Verhalten zur Welt den Grund derselben zu entdecken, aus der verwirrenden Menge menschlicher Wünsche das schlichte Ideal dieser höheren Ordnung, wie es dem wahrhaft reinen und guten Willen vorschwebt, herauszulösen. Doch wird niemand heute sagen, daß dies Kant wirklich gelang. So hat auch kein bedeutender Denker nach ihm an diesen Begründungen einer höheren Weltordnung festgehalten. Und auch an diesem Punkte hat sich wieder Schleiermacher am tiefsten und gründlichsten mit dem sittlichen Geiste auseinandergesetzt, in welchem dies Bild der göttlichen Weltordnung entworfen war. Hier liegt eine der tiefsten und kühnsten Seiten seiner Dogmatik. Aber wir sind so glücklich auch hier aus seiner ersten Epoche eine Schrift vorlegen zu können, in welcher er, lange bevor Spinoza oder Schelling auf ihn wirkten, seinen Gegensatz zu Kant begründet[43]. Zu diesen Schriften wenden wir uns.

---

[42]) In der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft schwindet ihm zuweilen in seiner menschenfreundlichen Herablassung geradezu die Erinnerung an seine Fundamentalsätze; so wenn er zur Begründung des Daseins Gottes meint: „warum soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen da ist, das mir diese Glückseligkeit verschaffen kann? So müßte ich denn ohne Gott entweder ein Phantast oder ein Bösewicht sein.“ [43]) In der Kritik der Urtheils-

Elftes Capitel.

Schriften und Weltansicht Schleiermachers in dieser Epoche.

Das Grundverhältniß, unter welchem Schleiermachers wissenschaftliche Entwickelung steht, ist aufgedeckt worden: sie verläuft in der Epoche Kants und dem zufolge, wie groß auch der Gegensatz beider Naturen war, unter seiner Machtsphäre. Denn dem wissenschaftlichen Kopfe ist nicht gegeben, gleich dem dichterischen Genius nach eigenem Gesetz eine freie Bahn zu durchlaufen. Und zwar liegt hier eines jener merkwürdigen Verhältnisse des tiefsten mächtig bestimmenden Studiums und der stärksten Antipathie vor, der Beziehung des Aristoteles zu Plato, des Leibnitz zu Spinoza oder Herbarts zu Kant zu vergleichen. Das entsprechende Verhältniß von Leibnitz zu seinen Vorgängern ist neuerdings nachgewiesen; an der Hand der neuesten Veröffentlichungen läßt sich eine ähnliche Stellung Spinoza's zu Descartes wahrscheinlich machen; mit solchen Nachweisungen fällt die thatsächliche Grundlage für das Verfahren der auf Hegel gegründeten Geschichten der Philosophie zusammen, aus dem Durchleben und der immanenten Kritik des vorhergegangenen Standpunktes den des nächsten philosophischen Denkers hervorgehen zu lassen. Vielmehr ist zumeist unmittelbar in großen Naturen, in anschaulicher Form, ja in der bloßen Empfindung der Welt ein Gehalt gegenwärtig, welcher sofort den von der wissenschaftlichen Epoche dargebotenen Zusammenhang der Begriffe als fremdartig von sich stößt. Dies merkwürdige Verhältniß möchte kaum in einem zweiten Falle so klar zu durchschauen sein, als in diesem. In den Denkmalen aus Schleiermachers Entwickelungsgeschichte, am Schlusse dieses Bandes, stellen wir das Wesentliche aus einem reichen Quellenmaterial dem Leser selber vor Augen. Es bleibt nur übrig die Resultate zu ziehen.

Wir constatirten Schleiermachers unaufhörliche, so gut als ausschließliche Beschäftigung mit Kant durch zehn Jahre, von Barby bis Lands-

---

kraft entdeckt Kant eine Vermittelung zwischen der sinnlichen Naturordnung und der intelligiblen Welt der Freiheit: in dem Kunstwerk und in der organischen Welt ist nichts bloße Natur oder bloße Freiheit, kein Punkt nur Idee oder nur Erscheinung. Dies wird gewirkt von der Zweckmäßigkeit, in welcher der Zusammenhang nach Einer Idee gegenwärtig ist, ohne daß wir ihn begreifen. Beide große Erscheinungen hatten für Schleiermacher von Anfang an eine andre Stelle, weil er den Dualismus Kants verneinte, daher er zur Kritik der Urtheilskraft kein Verhältniß zeigt.

berg, aus seiner Correspondenz. Und zwar hebt er gleich auf der Universität die beiden Punkte hervor, die sein positives Verhältniß zu Kant bezeichnen: Kant habe die Vernunft von den metaphysischen Wüsten in die Felder zurückgerufen, die ihr eigenthümlich gehören; er habe andrerseits dem Urtheil in Religionssachen Freiheit gegeben. Dabei stand ihm aber zugleich später deutlich vor der Erinnerung, wie ihn schon damals Kants „Halbheit, sein Nichtverstehen Andrer und seiner selbst". gequält habe. Als er dann in Drossen die Hauptschriften des großen Denkers von Neuem gründlich durchstudirte, sprach er sich Brinckmann gegenüber in Einem Athem auf das Bitterste gegen Kant aus und erklärt ihm, daß er täglich im Glauben an dies System wachse. Bis in die Landsberger Zeit lebte er ganz im Kreis der Probleme, welche ihm aus dem Studium Kants entsprangen[1].

Dasselbe Verhältniß zeigen die schriftstellerischen Beschäftigungen dieser Epoche. Dabei ist aber der Kreis der Literatur zu erwägen, welchem sie angehören.

Von 1781, wo Kants Kritik der reinen Vernunft an's Licht trat bis zum Auftreten Fichte's seit 1794 erscheint die Herrschaft Kants über alles philosophische Denken in Anfangs sehr langsamem, aber ganz unaufhaltsamem Wachsen. Noch als Kant 1783 die Prolegomena abschloß, konnte er ironisch für den völligen Aufschub des Urtheils über seine Philosophie als einen Beweis von Behutsamkeit danken. Die „Erläuterungen" des Hofpredigers Schulze zeigten dann im Jahre darauf, 1784, das System in der Auffassung eines zweiten Kopfes, ein wichtiger Schritt für die Popularisirung jeder Philosophie. Indem im folgenden Jahre, 1785, die mächtige Jenaer Literaturzeitung unter Leitung von zwei Kantianern hervortrat, begann die litterarische Propaganda; indem bald darauf Reinhold, ein geborenes Lehrgenie, in der Mitte Deutschlands, zu Jena zu wirken anfing, erstand eine hohe Schule des Kantianismus. Nun erschien die Kritik der praktischen Vernunft, wie aus dem Herzen des Zeitalters geschrieben. Die Kathederherrschaft, zu welcher das System von da ab gelangte, war seit Aristoteles ohne Beispiel; viel interessanter und fruchtbarer war, wie geistvolle, mit dem Leben vertraute Männer und Frauen von dieser Lehre wie von einer neuen Religion ergriffen wurden. Hippel, Marcus Herz, Kraus, Baggesen, Erhard erfaßten ihre verschiedenen, der Welt und dem handelnden Leben zugewandten Seiten. Wem wäre unbekannt, wie dann mit noch tieferem ethischem Geiste Humboldt und Schiller ihren Gehalt auffaßten?

---

[1]) Briefw. I, 63. 66. 79. 87. 312. — 4, 45.

Noch kurz vor seinem Tode pries es Schiller als ein gränzenloses Glück, in dieser Epoche des moralischen Idealismus gelebt zu haben.

Auch die Opposition gegen Kant durchlief in diesem Jahrzehnt ihre gesetzmäßigen Stadien. Der vorhandene philosophische Ideenkreis reagirte naturgemäß, sobald Kant zu wirken begann, gegen den fremdartigen Eindruck, verworren zuerst und der Bedeutung dessen, was geschehen war, noch nicht bewußt, wie die berüchtigte erste Recension von Garve und Feder hiervon ein Beleg ist, allmählig mit der Kraft, welche die beiden schöpferischen Köpfe der vorhergegangenen Epoche, Leibnitz und Hume der Opposition zu geben vermochten. Diese Bewegung ist von zwei verdienstvollen Schriftstellern dargestellt worden; nur dies vermißt man bei ihnen, daß sie aus der weitschichtigen Litteratur die wirklich einschneidenden Gegengründe gegen Kant aufs Trockne gebracht hätten. Ihren Abschluß fand dieselbe, indem der Standpunkt von Leibnitz durch Eberhard geltend gemacht wurde, mit Aufgabe dessen, was zwischen ihm und Kant lag, der von Hume, nach den verworrenen Bemühungen Feders, mit wahrem Tiefblick in dem berühmten Aenesidemus von Schulze[2]). Daß dieser empirische Skepticismus der gefährlichere Feind Kants sei, ward schon damals sichtbar. Eine neue Epoche dieses Kampfes begann, als ein aus Kant selber hervorgehendes Philosophiren in Schiller und Fichte sich ihm gegenüber selbstständig hinstellte.

Schleiermachers Jugendentwicklung verlief nun in dem Kreise, in welchem Eberhard Kant gegenüber die Gedanken der bisherigen dogmatischen Philosophie, wie sie in Leibnitz culminiren, geltend machte. Nach vereinzelten Streifzügen schloß sich dieser Kreis in dem philosophischen Magazin fest zusammen, welches Eberhard seit 1789 herausgab. Schleiermachers Schriften zeigen nun von Anfang an die ganz selbstständige Stellung, welche er sich in demselben wahrte. Die Armseligkeit aller Rettungsversuche der dogmatischen Philosophie durch seinen sonst so verehrten Lehrer ganz begreifend, nahm er das kritische Resultat Kants an; vom eigenen Standpunkt der kritischen Philosophie aus unterwarf er den positiven Gedankenbau Kants, der sich auf die ethische Analyse gründet, seiner Prüfung. Und zwar gingen seine Schriften in natürlichem Fortgang von dem so stark hervortretenden positiven Resultate Kants, der Wiederherstellung der Idee Gottes und der Unsterblichkeit zu der Bedingung derselben in der Freiheitslehre Kants, von dieser erst zu dem Fundament in der Analyse des Sittlichen zurück.

[2]) Man vgl. bes. Aenesidemus S. 95. 96, wo als die kritische Aufgabe Kant gegenüber bezeichnet wird, denselben unter die Controle der in Hume vorliegenden Probleme zu stellen, sonst gleich S. 23 ff.

In dieser natürlichen Reihenfolge drangen die Untersuchungen über das höchste Gut, über die Freiheit und über den Werth des Lebens zum Mittelpunkte der praktischen Philosophie selber vor. Sie beschrieben den Weg von den Resultaten Kants zu seinem Ausgangspunkt.

I

Ueber das höchste Gut: Prüfung der von Kant entworfenen moralischen Weltordnung.

Die erste Untersuchung Schleiermachers unterwirft den Schluß Kants von der moralischen Natur des Menschen auf die Weltordnung (S. 127 ff.) ihrer Kritik. In diesem Schluß hatte sich die positive Weltansicht der kritischen Philosophie vollendet. Die theologische Aufklärung war durch ihn mit der alles zermalmenden Kritik versöhnt worden. So hatte dieser Schluß schon die Schule von Leibnitz ganz besonders beschäftigt. Schleiermacher fand daher in Halle diese kritischen Erörterungen in vollem Gang, und es erklärt sich, wie schon am Abschluß seiner Studienzeit (S. 33 f. Denkm. S. 6 f.) diese Abhandlung entstehen konnte, welche das Trügerische dieses Schlusses unwiderleglich aufzeigte, zugleich aber schon seine eigene Fassung des höchsten Gutes kritisch vorbereitete. Diese Abhandlung ist der erste Baustein für sein ethisches System.

Und zwar gelangte sie zu ihrem zukunftsvollen Resultat, indem sie nicht diesen Schluß von den Voraussetzungen der alten Schule aus, wie von außen, prüfte, sondern sich in den ganzen Umfang der Prämissen stellte, aus welchen Kant folgerte[3]) und von ihnen aus eine immanente Kritik übte. Damit war sie den Kritikern des Magazins von vorn herein überlegen.

Das Sittengesetz (Schleiermacher hätte eben so gut sagen können: die Einsicht in den unbedingten Werth des guten Willens) verlangt die strenge Ausschließung all der Beweggründe, welche bloße Aeußerungen des Begehrungsvermögens sind. Diese Beweggründe, in ihrer Gesammtheit gedacht, machen die Idee der Glückseligkeit aus. Welche Bedeutung diese Idee auch sonst für das Lebensideal der Menschen habe: dem Zusammenhang der Beweggründe sittlichen Handelns ist sie fremd. Dies schon die Einsicht Kants (S. 117).

Soll also der Begriff des höchsten Gutes der sittlichen Anschauung erhalten bleiben: so muß er von dem der Glückseligkeit, mit welchem er in

[3]) Ja er verfolgte Kants Richtung auf Bestimmung des Guten durch die bloße Vernunftform des Allgemeinen (S. 118 ff.) über diesen hinaus, indem er das Sittengesetz auf die in dieser Vernunftform liegende Forderung der Consequenz und Allgemeinheit zurückführte (Denkm. 10).

seinem Ursprung verknüpft war, gänzlich gesondert werden. Dieser Begriff kann alsdann nur die Gesammtheit dessen bezeichnen, was nach der Regel des Sittengesetzes hervorzubringen möglich sei. Seine Bedeutung kann alsdann nur in dem Nachweis der vollendeten Güterlehre liegen, daß das Sittengesetz einer widerspruchslosen, völligen Verwirklichung fähig sei.

Hiermit ist der wahre Begriff des höchsten Gutes entdeckt, wie er der Ethik Schleiermachers zu Grunde liegt. Das höchste Gut ist der Inbegriff dessen, was durch die ethische Idee hervorgebracht werden kann. Die Darlegung dieses Gedankens in der Schrift des Studenten und in der Kritik der Sittenlehre ist dieselbe, bis auf das Wort, bis auf das treffende Bild, nach welchem diese sittliche Idee sich zum höchsten Gute verhält, wie die allgebraische Funktion zu dem anschaulichen Bild der Curve, welche durch jene bestimmt ist[4]). Die epochemachende Bedeutung dieses Gedankens für die moderne Ethik war allerdings bedingt durch die Umgestaltung der Anschauung von dem dies höchste Gut hervorbringenden sittlichen Vermögen. Auch sie begann schon in dieser Jugendepoche (D. 53 ff.).

Aber auf diese Idee des höchsten Gutes — und damit wendet sich die Kritik gegen den großen Schluß Kants — läßt sich schlechterdings der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit nicht begründen. Diese überschwängliche Idee unsrer praktischen Vernunft, inmitten der Sinnenwelt, hat durchaus keinen andern Werth, keine weitere Anwendbarkeit als die überschwänglichen Ideen unsrer theoretischen Vernunft besaßen. Wie diese bleibt sie durchaus nur leitend, in unerreichbarer Ferne dem Handeln vorschwebend; es giebt auch hier keine Vernunftforderung unbedingter Verwirklichung derselben mitten in der Sinnlichkeit. Unser Theil ist, nach Menschenweise gut sein.

Gesetzt also auch, wir entdeckten einen Schluß, von der unbedingten Forderung, dies höchste Gut zu verwirklichen, auf die Ideen Gottes und der Unsterblichkeit. Gesetzt, wir verbesserten so den Schluß Kants durch Ausstoßung aller Beziehung auf die Idee der Glückseligkeit. Und dies ist möglich in folgender Fassung: die vollkommene Tugend ist in einer unendlichen Reihe der Entwicklung nur gegenwärtig für ein Auge, welches, den Bedingungen der Zeit entnommen, mit Einem Blick auf dieser ganzen unendlichen Reihe ruht; verlangt also ein Drang unsrer Vernunft, daß die Idee des unbedingt Guten verwirklicht sei, so muß ein Auge Gottes da sein, für welches diese Verwirklichung in der unendlichen Reihe gegenwärtig ist. Dies Alles angenommen: auch so ist der Fortgang von dem Entwerfen eines verwirklichten Inbegriffs des Guten zu der Forderung, daß irgendwann im

---

[4]) Denkm. S. 9 (künftig bezeichnet D.) Kr. d. Sitt. 92 ff. 231 ff.

menschlichen Willen dies höchste Gute realisirt sei, auf die falsche Voraussetzung dieses Vernunftbedürfnisses gebaut (D. S. 12).

Wie anders aber stellt sich das Trügerische dieses Schlusses noch in der Fassung von Kant!

Er beruht auf der Einführung des Begriffes der Glückseligkeit (S. 128). Dieser Begriff: Glück in seiner höchsten intensiven, protensiven, extensiven Steigerung, verwickelt in lauter Widersprüche, da seine Momente einander widersprechen (D. S. 14 f.).

Er fordert alsdann, daß wir Tugend und Glückseligkeit in einer intelligiblen Welt gleichmäßig wachsend denken (S. 128). Damit verfallen wir folgendem Dilemma: so lange uns noch etwas von Sinnlichkeit anklebt, werden auch die Gebote des Sittengesetzes niemals Naturgesetze unsres Begehrungsvermögens werden; würden wir dagegen von Sinnlichkeit jemals befreit, so schwände mit ihr das Bedürfniß der Glückseligkeit (D. S. 13).

Er nimmt endlich eine Proportion zwischen Tugend und Glückseligkeit als in unsrem Vernunftbedürfniß gegründet an (S. 128). Und diese kosmische Idee der Gerechtigkeit, den Nerv des Schlusses von Kants, unterwirft nunmehr Schleiermacher seiner Kritik. Diese Kritik ward hier nur begonnen; in der Abhandlung über die Freiheit ist sie erst völlig entwickelt worden. Zu dieser schreiten wir voran.

II

Von der Freiheit: Prüfung der Begründung unsrer Willensfreiheit auf das moralische Bewußtsein.

Von dem Problem der Weltordnung wandte sich Schleiermacher einen Schritt rückwärts den Gründen der Weltansicht Kants entgegen, indem er das Problem der Freiheit aufnahm. In unablässigen Untersuchungen von 1789 bis 1792 befestigte sich in ihm die Ueberzeugung seines Lebens, daß auch zwischen unsren Beweggründen und unsren Handlungen eine gesetzmäßige Verknüpfung bestehe, derjenigen entsprechend, welche in der äußeren Natur herrscht. Nennen wir vorläufig diese Ueberzeugung Determinismus. Im Sommer 1789, in der ländlichen Stille von Drossen, hatte er in drei Briefen eine Vertheidigung der Ansicht entworfen, welcher gemäß die Wissenschaft unsre Willenskraft ganz wie jede andre, in der äußeren Natur gegebene Kraft zu behandeln hätte. Diese schon in der Voraussetzung fehlerhafte Behandlung des Problems blieb alsdann liegen. Eine zweite viel reifere Darstellung, welche wahrscheinlich in die ersten Zeiten von Schlobitten fällt, beschränkte sich auf die sittliche Rechtfertigung seiner Ueberzeugung. Und damit traf er den entscheidenden Punkt in dieser großen Frage.

Die Bedeutung dieses Problems der menschlichen Freiheit wächst in dem Maß, als das Studium der geistigen Erscheinungen zunimmt; daher das volle Verständniß derselben der modernen Philosophie angehört. Kants divinatorischer Geist erkannte zuerst klar die Doppelstellung der Freiheitsfrage zu der Gesetzmäßigkeit der geistigen Welt, von welcher die Möglichkeit eines strengen Studiums der geistigen Erscheinungen abhängt, und andrerseits zu den höchsten ethisch-religiösen Bedürfnissen des menschlichen Gemüths. Weit entfernt war Er, der Unphilosophie ihre Wahlfreiheit zuzugestehen, welcher gemäß irgend ein einzelner Mensch, mit der ganzen Summe von Kräften, Einsichten, Motiven in ihm, sich irgend einer einzelnen Frage gegenüber so oder auch entgegengesetzt verhalten können: so entfernt als nur Spinoza und Leibnitz, Lessing und Hume, Göthe und Hegel, jeder streng wissenschaftliche Kopf der neueren Zeit. Jenseit dieser Welt gesetzmäßig verfaßter Erscheinungen, in dem Reich des Intelligiblen entdeckte er die Spontaneität des Willens, welche ihm als die nothwendige Bedingung zur Erklärung der moralischen Erscheinungen erschien (S. 96. 123 ff.).

Hier nun, wo Kant mit den übrigen Verkündigern der menschlichen Freiheit zusammentraf, wo er schließlich auf dasselbe, von ihm nur noch tiefer erfaßte moralische Bedürfniß, welches sie alle bewegt hatte, dasselbe zu gründen gedachte, um welches es ihnen allen zu thun gewesen: hier gab es eine Frage an ihn, an alle Freiheitslehrer überhaupt. Diese Frage war nur noch dringender geworden durch die immer voranschreitende Erforschung der Gesetzmäßigkeit in allen menschlichen, in allen geschichtlichen Erscheinungen, durch Kants großgesinnte, aufrichtige Anerkennung dieser Gesetzmäßigkeit. Es fragte sich: welche Voraussetzungen über die Freiheit des Willens sind denn im Stande, die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins in ihrem ganzen Umfang zu erklären, was dasselbe ist, den Forderungen unsres sittlichen Wesens genug zu thun. Und diese Frage stellte sich nun mit klarstem Bewußtsein die Schrift von der menschlichen Freiheit (D. S. 24). Sie war lange die einzige (leider in Verborgenheit gebliebene) consequente Untersuchung derselben von Seiten des Determinismus; sie ist noch heute eine der gründlichsten (D. 21).

Die Aeußerungen des sittlichen Bewußtseins stellen sich uns in dem doppelten Phänomen einer Verbindlichkeit gegenüber dem Gesetz und eines zurechnenden Urtheils gegenüber der vollendeten Handlung dar; hieran schließt sich die Welt der moralischen Gefühle (115 f.).

Die Untersuchung über das erste und schwierigste Grundphänomen des moralischen Bewußtseins, die Verbindlichkeit, erscheint verfehlt, denn schon die Analyse dieses Begriffs bleibt höchst unvollkommen. Dieser Analyse gemäß

soll in ihm die Idee der idealen Nothwendigkeit des Sittengesetzes mit einer möglichen Unterordnung der Seelenvermögen unter dasselbe in jedem einzelnen Fall verknüpft sein (D. 24). Die Fassung des Begriffs ist unbestimmt genug, die Lösung des Problems, wie ein Wille beschaffen sein müsse, um diesem Begriff der Verbindlichkeit genug zu thun, nunmehr gänzlich illusorisch zu machen. Diese Lösung wird in einem Willen gefunden, der an sich selber weder gut noch böse ist, dazu mit einem moralischen Sinn ausgerüstet, von innen bestimmt, und zwar so daß dieser moralische Sinn den übrigen Motiven gegenüber in jedem einzelnen Fall überlegen gedacht werden kann (D. 25). In diesem zweideutigen: „gedacht werden kann" erhalten wir nur in einer Verkleidung das zweite Merkmal im Begriff der Verbindlichkeit und eben in diesem Merkmal lag das ganze Problem — das wir solchergestalt ungelöst wiedererhalten. So blieb an diesem entscheidenden Punkt die Frage ob der Determinismus unsrem moralischen Bewußtsein genugthue, ungelöst und diese Lücke ist bei Schleiermacher niemals ausgefüllt worden. Sein System bleibt daher dem sittlichen Bewußtsein diese Antwort schuldig, denn nur in der Unbestimmtheit seiner Prämissen erscheint die Möglichkeit der Antwort gegründet, daß auch die Annahme des determinirten Willens der Idee der Verbindlichkeit genugthue. Und wenn er hinzufügt: erst wann der Wille für seine Erscheinungen erkennbare Motive enthalte, also wann er unfrei sei, könne ein Entwurf die übrigen Motive den moralischen unterzuordnen gemacht werden: so könnte erst nach Entscheidung der Grundfrage dieser Gedanke bestätigende Kraft haben.

In der Analyse des zweiten Grundphänomens, der Zurechnung, tritt die bezeichnete Schwäche noch einmal hervor, dicht neben der starken Seite des Determinismus. Ich übertrage in der Zurechnung das Urtheil über die Sittlichkeit einer Handlung dergestalt auf den Urheber desselben, daß dies Urtheil einen Theil meines Urtheils über seinen Werth ausmacht (D. 28). Die Frage tritt wieder hervor: ist nun ein solches Urtheil möglich, wenn die Gründe dieser Handlung gänzlich außer der Gewalt dessen liegen, der da handelt? Die Vernunft, welche urtheilt, bindet, zurechnet — so lautet hier nunmehr die genauere Antwort — erhebt ihren Anspruch an das einzelne menschliche Subjekt ohne Rücksicht auf die partikulare Lage desselben in der Zeit; der zureichende Rechtsgrund ihres Anspruches ist, daß die Verwirklichung ihres Gebots in diesem Subjekt überhaupt, diese Lage unangesehen, möglich sei. Dieser Rechtsgrund besteht demnach auch gegenüber dem in einer bestimmten Lage hoffnungslos determinirten Willen (D. 29. 30). Diese Antwort vermag offenbar durch die Abstraktion eines Willens im Allgemeinen, an welchen die Vernunft sich wende, keineswegs die Schwierig=

keit in dem Begriff der Zurechnung zu lösen; man kann nicht an Abstrakta Anspruch erheben. Dagegen erscheint nunmehr gegenüber der Idee der Zurechnung auch die Stärke des Determinismus, welche später Herbart so nachdrücklich geltend gemacht hat. Ich übertrage in ihr das sittliche Urtheil auf den Willen, von welchem die Handlung ausging. Dieser Schluß von Bestandtheilen der Handlungen auf gewisse Beschaffenheiten in der Seele, als ihnen zu Grunde liegend, ein meinem zurechnenden Urtheil so nothwendiger Schluß, beruht ganz auf der Voraussetzung einer gesetzmäßigen Abfolge zwischen Wille und Handlung. So ist in jedes Urtheil über den Werth eines Menschen, in jede Berechnung der Widerstandsfähigkeit eines Willens in künftigen Fällen die Nothwendigkeit verwebt. Und wir dürften also Handlungen so wenig zurechnen als im Voraus erwarten, unterlägen sie nicht der strengen Gesetzmäßigkeit der Motivation: „überall werden wir von der liebreichen Nothwendigkeit verfolgt gleichsam, überall erkennen wir ihr Zeichen" (D. 31).

Und die Welt von moralischen Empfindungen, welche sich mit Zurechnung und Verbindlichkeit verschwistern und in welchen, als in der ihm eigenen Atmosphäre, unser Wille athmet? Das moralische Gefühlsleben, welches unter der Voraussetzung freier Willkühr steht, ist erfüllt von selbstgenugsamem Stolz und wieder von leidenschaftlicher Erniedrigung; in der Einsicht in die Nothwendigkeit der Motivation allein findet das sittliche Urtheil Maß und Milde: ein Gedanke, in welchem sich Schleiermacher mit dem tiefen stillen Geiste Spinoza's begegnet, bevor er ihn kannte. Vor Allem aber hebt Schleiermacher hervor, wie dies Gefühl der Freiheit, das in uns wie eine unmittelbare Thatsache auftrete und das doch nur ein Schein sei, aus der Unwissenheit über die Beweggründe unserer Handlungen trügerisch aufleuchtend, uns eine ganz chimärische Möglichkeit willkührlicher Entschließungen vorhalte, während es die zusammenhängende Arbeit an unsrer Besserung als unmöglich und unnöthig erscheinen lasse; wie es seine Täuschungen in die Reue mische, diese so starke moralische Empfindung völlig unfruchtbar mache, indem es jeden Zusammenhang der vergangenen Handlung mit dem mir nunmehr gegenwärtigen Ich aufhebe, ja mein Auge von der Nachwirkung dieser Handlungen in meine nunmehrige Existenz abwende; er hebt hervor, wie es die Erwartung eines dem Wunder vergleichbaren plötzlichen Entschlusses in meine Entwürfe für die Zukunft einschiebe, sodaß der nüchterne Ernst, der was zwischen dem gegenwärtigen und dem erwarteten Augenblick liegt mit pädagogischem Geist als ein Mittel benutzt, zerstört werde, der Wille in Sorglosigkeit gewiegt. Das Letzte zu sagen: dieser trügerische Schein der Freiheit verkehrt nach ihm selbst das höchste Gefühl der

Selbstthätigkeit, der Personalität, des Charakters. Denn unter der Voraussetzung dieser freien Willkühr meines Willens verstanden, würden Personalität und Selbstthätigkeit abnehmen mit der Ausbildung des Charakters und der festgefügten Motivation in ihm, welche keiner Willkühr mehr preisgegeben ist. Nur die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit menschlicher Handlungen lehrt Dich eine Selbstthätigkeit kennen, welche mit dem Wachsthum des Charakters selber wächst, da sie die Nothwendigkeit der Motivation in sich enthält (D. 31 ff. 35 ff.).

Bewunderenswürdiger noch als die umfassende Zusammenordnung aller Gründe gegen eine freie Willkühr menschlicher Handlungen, wie sie der Leser in der mitgetheilten Abhandlung Schleiermachers selbst studiren muß, ist, für eine solche Jugendarbeit, nunmehr der Blick in eine Weltordnung, in deren Gefüge die Gesetzmäßigkeit menschlicher Handlungen eine Stelle findet. Hier wird der schon in der Schrift über das höchste Gut (D. 14 f.) sich erhebende kritische Gedanke begründet, welcher den Nerv der sittlichen Weltordnung Kants durchschneidet. Der Begriff der Strafe, von dem Zustande der menschlichen Gesellschaft, in der wir leben, entnommen, leidet keine Anwendung auf die moralische Weltordnung, wie sie in Gott ruht. Auch da, wo Leibnitz am wenigsten mit Anbequemung redet, bedient er sich dieses Begriffs[5]); erst die Erziehung des Menschengeschlechtes erhebt sich zu einem Gesichtspunkt, auf welchem derselbe verwandelt wird. Ich kann nicht sagen, wie weit hier Lessings Einfluß wirksam war, wie weit der Jüngling mit selbstständiger Kühnheit aus denselben Vordersätzen, wie er sie mit Lessing theilte, dieselben Folgerungen zog. Aber die ganze Schärfe und die ganze Gemüthstiefe Schleiermachers sind in dieser Ausführung und noch die Gestaltung der christlichen Weltansicht in der Dogmatik ruht auf den muthigen Folgerungen, welche damals der Jüngling zog.

Wohl und Wehe, wie sie durch die Weltordnung vertheilt sind, so vertheilt, daß sich nirgend ein Verhältniß zwischen ihnen und der Tugend zeigt, führen die Gesammtheit der Individuen zu Einem Ziele. Und nicht einmal durch einen kürzeren Weg hat das eine gegenüber dem langen Laufe des anderen einen ungerechtfertigten Vorzug. „Mein Lieber, es kommt mir mit Ihren beiden Menschen vor, wie mit Ihren beiden Kindern, da sie lesen lernten; der eine lernte sehr leicht die Buchstaben kennen, der andere sehr schwer; aber dafür begriff dieser die Verbindung derselben sehr schnell, woran jener sehr lange zu arbeiten hatte." Könnte das nicht Lessing gesagt haben? — Diese Weltordnung, im Geiste der Gesetzmäßigkeit menschlicher Handlun=

[5]) So Leibnitz, principes de la nat. Erdmann 717.

gen aufgefaßt, bietet demnach das erhabene Schauspiel von lauter Individuen, in einer unendlichen Entwickelung begriffen, in verschiedenen Stadien ihres mannichfachen Ganges aufgefaßt. „Mit Entzücken schauen wir in ihr Liebe und Weisheit eines Wesens, welches allen vernünftigen Gliedern seines Reiches, die sich bis zu dieser Betrachtung erheben können, ohne den Schaden eines einzigen Individui den unübersehbaren großen und lehrreichen Anblick verstatten wollte, wie sich unsre eigne Natur von der Rohheit des Wilden, der sich am Fleische seiner Brüder weidet, bis zu der Vollkommenheit des weisesten Sterblichen und zu der gött-lichen Tugend eines Christus oder eines Sokrates ausdehnt." Dies ist schon der große Blick der Reden und der Monologen auf die erhabene Mannichfaltigkeit der moralischen Welt.

Wir ziehen das wichtige historische Resultat dieser Darlegung. Bald von Spinoza, bald aus dem prädestinatianischen System der reformirten Kirche ist der Determinismus Schleiermachers abgeleitet worden. In diesem Fragment tritt nun derselbe, bevor Schleiermacher Spinoza noch kannte, hervor, und zu einer Zeit, in welcher weder das System seiner reformirten Kirche noch überhaupt religiöse Impulse einen starken Einfluß auf sein Gemüth hatten. Ja noch mehr, in der ganzen Breite, in welcher dieser Determinismus sich vor uns entfaltet, zeigt er nirgend ein religiöses, am wenigsten ein pantheistisches Motiv. Alle Erwägungen sind rein ethischer Natur; nur etwa, daß der Gedanke von der gesetzmäßigen Verfassung der Welt im Hintergrunde ruht.

Und indem wir uns von der psychologisch-ethischen Untersuchung des Willens zu dem umfassenden Horizont der moralischen Weltordnung selber erheben, tritt hier ein historisches Resultat von noch größerer Wichtigkeit hervor. Die radikale Kritik der Anwendung von Straf- und Gerechtigkeitsbegriffen auf die Weltordnung bildet einen der entscheidenden Züge in der christlichen Weltansicht der Schleiermacherschen Dogmatik. Und nun erkennen wir, daß sie nicht aus Spinoza, sondern aus der innersten Seele der sittlichen Gesinnungen Schleiermachers selber entsprang, wir erkennen — was noch tiefer greift — daß sie nicht aus der Scheu hervorging, bestimmte Begriffe in das Wesen Gottes zu tragen, sondern aus der erhabneren Scheu, in der Tiefe desselben etwas zu dulden, das hart erschiene im Vergleich mit unsrem menschlichen Können und mit Menschenschicksal.

III

Vom Werthe des Lebens: Die Lösung der Frage von der Bedeutung unsres Daseins.

So drangen diese beiden polemischen Schriften, Theile eines größeren Planes, dem sittlichen Grundgedanken Kants selber Schritt für Schritt entgegen. Dieser selbst ist von Schleiermacher nicht kritisch untersucht worden, sondern in freien Betrachtungen stellt ihm derselbe seine Anschauung von der Bedeutung des menschlichen Daseins gegenüber. In der heiteren frei umblickenden Zeit von Schlobitten entstand dies Fragment (D. 46 ff.).

Nachdem er die Ergänzung der sittlichen Thatsachen, wie sie sich in der einseitigen Auffassung Kants als Sittengesetz darstellen, durch eine von ihnen aus erschlossene jenseitige Weltordnung verworfen hat: sucht er nunmehr in dem wahrhaft inhaltlich, ohne falsche Abstraktion verstandenen Leben den Aufschluß über Sinn und Bedeutung desselben; der Genius des Lebens selber soll ihm Rede stehen; aus der Tiefe der Selbstbesinnung soll dieser Sinn des Lebens sich aufschließen, ohne irgend einen hinzutretenden Schluß aus einer höheren Ordnung, aus einem zweiten Dasein, sei dieses unser eignes künftiges oder das eines höheren Wesens. „Sie suchen die Bestimmung in den Gesetzen einer höchsten Intelligenz, von deren ganzem Wesen sie doch nur durch die vorgängige Idee dessen, was der Mensch sein soll, einen Begriff haben können und deren Gesetze sie nur aus einer Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Welt durch die Lage des Menschen darin ziehen können.“. „Oder sie bestimmen aus der Idee seiner Dauer und die Zweifel der Unsterblichkeit machen ihre Ueberzeugung in ihren Gründen schwankend.“ „Was das Bewußtsein Deines Wesens Dir zu werden und zu sein gebieten, das bleibt Dir geboten, was auch ein höheres Wesen außer Dir wollen mag.“

Das Problem der Monologen war damit aufgestellt; und was so entstand, war die erste Form der Monologen, hier und da bis in das Wort hinein.

Doch mißlang ihm damals noch die Lösung dieses Problems; die Resultate seiner aristotelischen Studien erscheinen in dieser Schrift überall im Streit mit den Begriffen Wolffs und Kants. Hier mag der Leser selber in der Schrift die Ausführung nachlesen, wie sie, im Einzelnen sehr geistvoll und anmuthig, von einem edlen Sinn eingegeben, doch in ihren großen Linien nicht zu befriedigen vermag. Es ist ein sehr wahrer Ausgangspunkt: nicht schon in der bloßen Stärke und freien Entwicklung unsrer Kräfte kann

der Sinn unsres Daseins liegen; innerhalb dieser allgemeinen Lebensform unsres Daseins muß erst der eigenthümliche Zweck des menschlichen Wesens gefunden werden (D. 52 f.). Es ist alsdann die ganz richtige methodische Erkenntniß: diese unsrem Dasein seinen Werth verleihende Bestimmung darf zunächst nicht metaphysisch abgeleitet werden; in dem unmittelbaren Leben des Gefühls ist sie zunächst gegenwärtig: seine Auslegung ist die Formel dieser Bestimmung (D. 53). Aber wem erschiene nun in der abstrakten Formel der Einheit unsrer Erkenntniß mit den Kräften des Begehrens die wahre Auslegung dieser Welt von Gefühlen?

Dennoch enthält diese abstrakte Formel die erste Gestalt jenes sittlichen Grundgedankens, vermöge dessen Schleiermacher, über Kants Dualismus hinausgehend, den ganzen vollen Menschen der sittlichen Betrachtung unterwarf. Der Sieg einer einheitlichen ethischen Betrachtung liegt in dem Gedanken, daß die sittliche Forderung jeden Moment unsres Daseins ganz und völlig erfülle, jeder einzelne Impuls in sie aufgenommen werden könne. Aber diese Einheit des Lebens erscheint nur als ein idealer Anspruch; im Einzelnen sehen wir uns beständig von der Feinheit des sittlichen Gefühls verlassen; und so dringt an diesen Stellen der nackte Drang glücklich zu sein als für sich berechtigte Macht in unser Leben ein. Wir sind wieder dem Dualismus verfallen: „ein doppeltes Ziel meines Daseins, ein doppeltes Streben meiner Seele, eines unabhängig vom andren, dieses eingeengt von jenem" (D. 54).

Steht solchergestalt unser Dasein unter einer doppelten Bestimmung, so entscheidet sich auch der Werth desselben nur in einer zwiefachen Untersuchung: welche Bedingungen enthält unser Leben für die Erreichung der sittlichen Bestimmung? welche für die Erlangung des Glücks? Diese Untersuchung ist in der Predigt, in welcher Schleiermacher das Problem zuerst behandelte (D. 46 f.) durchgeführt, doch in zu dürftigem Entwurf. Das Fragment der Schrift enthält eine Reihe von schönen und wahrhaft tiefen Gedanken über die Bedingungen des Glücks, welche wir dem Leser dringend empfehlen: sehr bedeutende Beiträge zu einem Nachweis, wie die verschiedenen Lebenslagen für die Entwicklung von Glücksempfindungen gleich günstige Bedingungen enthalten; eine den optimistischen wie den pessimistischen Philosophemen gegenüber höchst beachtenswerthe Erörterung der Unmöglichkeit, den Durchschnitt unsrer Lebensempfindungen, die Summe derselben, zu messen; es giebt kein wissenschaftliches Urtheil über den Werth des Lebens, sondern nur subjektive Gemüthsurtheile.

Das war also der erste Entwurf der Monologen. Es weht in ihm ein von den vorigen Schriften ganz abweichender Geist. Es giebt ein Le-

bensalter, in welchem das persönlichste aller Probleme, das Problem des Glücks, uns aus der ganzen Welt wie mit dunklen Augen anblickt. Das war die Lebensepoche, in welcher Schleiermacher dies Fragment schrieb, ohne einen Gedanken vielleicht an Veröffentlichung. Der Zug diesem Räthsel entgegen leitet seine Feder; nachdem er die Lösung desselben gefunden, welcher er damals fähig war, endet er. So brachen später unwillkührlich, aus einem Gemüthsbedürfniß, auch die Monologen hervor. Aber der Gegensatz der Epochen erscheint schon in der verschiednen Anlage. Was er solle, wollte Schleiermacher in dieser Schrift erörtern; was seine Bestimmung fordere, was sein Glück fordere: dann erst was er sei. Dies Alles, Sollen und Sein, Glück und Bestimmung, fiel ihm zusammen, nachdem er die Bedeutung des Lebens, so weit ihm sie aufzufassen vergönnt gewesen ist, in jener spätern Lebensepoche entdeckt hatte.

IV

Predigten: das Christenthum als die höchste erziehende Macht in der moralischen Welt.

Vernichtet war für den unbestechlichen Scharfsinn des Jünglings jeder alte und neue Anspruch der Philosophie, durch allgemein gültige rein wissenschaftliche Schlüsse eine höhere Weltordnung zu begründen. Es ist ein deutliches Bild seines individuellen Charakters, wie es seine Freunde entwerfen und seine Schriften dieser Epoche bestätigen: unermüdlich in Debatten, langathmig, beharrlich, kalt beinahe in seinem Denken, geduldig im Abhören aller Gründe und Gegengründe; mit Zweifeln hatte er angefangen zu denken; mit starkem jedem Ansehn gegenüber unbefangenem Selbstgefühl seinen einsamen Weg fortgesetzt; im Schwanken aller Ueberzeugungen hatte er sich darin gefestigt, den Charakter allein auf die innere Macht des moralischen Bewußtseins und seiner Grundsätze zu stellen, unangesehn den Wechsel der Religionsbegriffe: schon damals ein ächter, weil ein kritischer, weiterforschender Schüler Kants. Er zeigt eine großartige Gleichgültigkeit gegen alle äußeren Lebensverhältnisse, bis zum Cynismus, einen in sich selber gekehrten Zug einsamen Grübelns, verbunden mit leidenschaftlichem Bedürfniß der Freundschaft, der Mittheilung; eine Sprödigkeit des Denkens, welche den äußersten Folgerungen nachgeht: wie denn der Jugendepoche aller intellektuell groß angelegten Charaktere diese Grundzüge eigen sind[6]).

[6]) Vgl. bes. den Briefwechsel mit Brinckmann z. B. 4, 38. 40, dazu die Schilderung eines Unbekannten an seinen Vater.

Aus diesem seinem intellektuellen Charakter entsprang sein kritischer Standpunkt innerhalb der Wissenschaft, wie wir ihn dargestellt haben.

Nun aber stand ihm zugleich die höhere Weltordnung in der religiösen Gemüthswelt des Christenthums gegenüber. Die Spuren heftiger innerer Kämpfe treten in seinen Briefen hier und da hervor. Man erwäge ja, daß diese Kämpfe mit der muthigen That seiner Jugend nicht abgethan waren: nur vom äußeren Druck sah seine religiöse Entwicklung sich durch sie befreit. Um nun in sein damaliges religiöses Leben einen Einblick zu erhalten, muß man fragmentarische Aeußerungen der Briefe mit der Sammlung seiner Predigten[7]) zusammenhalten. Die kritische Benutzung dieser Predigten ist freilich nicht leicht, da er sich sowohl in dem, was er sagt, als in dem, was er verschweigt, als Pädagog fühlt. Die Briefe andrerseits spielen gern mit dem schärfsten Ausdruck; doch drücken sie wenigstens für den Moment das völlig aus was er empfand.

Und zwar ist hier nun von der größten Bedeutung, daß der tiefgreifende Gedanke von der strengen Sonderung der Wissenschaft und des religiösen Gemüthslebens mit ihm so zu sagen herangewachsen zu sein scheint. Schon in Halle, in den Gesprächen mit Brinckmann, war diese Frage immer wieder hervorgetreten. Die unermüdlichen Versuche einer philosophischen Theologie führten immer wieder auf die Untersuchung, ob eine solche Einführung der strengen wissenschaftlichen Begründung in die Welt religiösen Glaubens überhaupt berechtigt sei. Schon aus Drossen vom 28. Septbr. 1789 ist eine Aeußerung da, welche divinatorisch seine Stellung bezeichnet. Wir müssen dieselbe, als eine Urkunde von großer biographischer Bedeutung, wörtlich mittheilen. Es gebe — sagt er — ein Mittelding, fromme Köpfe oder philosophische Christen. „Diese, welche ihre Vorurtheile und gewisse mißverstandene Winke ihres Herzens mit ihren Einsichten vereinigen wollen, diese, welche noch nicht über den Rubikon gegangen sind, brauchen allerdings eine solche Anwendung, welche man Dogmatik nennt. Ohne sie würde meiner Meinung nach das Christenthum gar nicht das geworden sein, was es ist, es würde vielleicht lauter Nutzen und gar keinen Schaden gestiftet haben; es wäre eine Sammlung von Sittenregeln, für Jedermann brauchbar, geblieben, vermischt mit einigen Lehrsätzen, die sich, da sie sich blos auf das Judenthum bezogen, auch nur unter den Juden und ihren Nachkommen er-

7) Predigten Band 7, herausgeg. von Sydow. Einige Verbesserungen der Zeitbestimmung für die erste Sammlung ergeben die Anmerkungen zum dritten Bande des Briefwechsels und Denkmale S. 46 f. — Anm. S. 328, vgl. Vorr. XV der Predigten zu berichtigen aus Briefw. 1, 104; zu dem Vorr. XV richtig erschlossenen Plan einer Predigtsammlung vgl. Briefw. 3, 62.

halten haben würden. Allein nachdem einige superstitiöse Sophisten zu demselben übergetreten waren, fingen die Heiden an, es als eine philosophische Sekte anzusehen und zu bestreiten, wodurch sie veranlaßten, daß man nun die Bibel als ein System, als eine besondere theorethische und praktische Erkenntnißquelle zu behandeln anfing. Die philosophischen Christen mußten sie nun nicht nur mit sich selbst in Uebereinstimmung bringen — magnus mihi erit Apollo, wer das vollständig bewerkstelligen wird — sondern auch ihr Verhältniß gegen die Vernunft festsetzen (denn es konnte nicht fehlen, daß sie mit dieser in der Qualität eines allgemeinen Prinzips, wozu sie mehr durch ihre Feinde als ihre Freunde erhoben worden war, oft in Collision kommen mußte), und daraus entstand die vollständige Dogmatik, welche sich immer mit der Philosophie der Zeit verändern wird. Die philosophischen Christen werden nicht aufhören, daran zu zimmern und zu hämmern, und alle die schönen Façaden, welche sie allen vier Weltgegenden darstellt, von Herzen zu bewundern, während daß die jenseit des Rubikon sie als ein leeres und unnützes Gebäude verachten werden, und alle die Mühe und den Scharfsinn bedauern, die Jahrhunderte lang darauf verschwendet worden. Wenn man die Entstehung der Dogmatik von dieser Seite betrachtet, so wird man sich über ihre jetzigen und künftigen Schicksale — sie seien welche sie wollen — gar nicht wundern."

Erhält solchergestalt das religiöse Leben seine Selbstständigkeit gegenüber den wissenschaftlichen Begriffen, erkennt Schleiermacher schon in dieser Epoche, wie verhängnißvoll die Einführung der wissenschaftlichen Begriffe in die Welt des christlichen Gemüthslebens gewirkt habe: so fragt sich nunmehr, worauf dies christliche Gemüthsleben gegründet, durch welchen ihm eigenen Gehalt es gebildet sei. Die Ansicht der obigen Aeußerung ist so dürftig als die irgend eines damaligen Rationalisten. Ueberhaupt erscheint Schleiermacher zu dieser Zeit in Drossen von einer fast verbitterten Stimmung gegen das Christenthum zuweilen ergriffen. „Meine Parthie — sagt er gelegentlich — ist unwiderruflich genommen und wenn Wizenmann und Sokrates selbst zur Vertheidigung des Christenthums aufstehen, so werden sie mich nicht zurückbringen[8]." Dazu regten sich zu Zeiten Zweifel über die Unsterblichkeit: auch hier wieder ein merkwürdiger Fall sehr frühen Hervortretens wichtiger Züge der Weltansicht in einem bedeutenden Kopf. Bald vertheidigt er sie seinem Freunde Brinckmann gegenüber, doch „mit vieler Nüchternheit," bald dünkt ihn, daß auch etwas was all unsren Gemüthsbedürfnissen widerspreche, darum doch nicht unmöglich sei. Ja es er-

[8]) An Brinckmann, handschr.

füllt sein Gemüth mit Unruhe, wenn er an die Möglichkeit seines frühen Todes denkt — ihm sehr naheliegend — „ob es rechtmäßig sei, in den letzten Augenblicken seine Gesinnung zu verstellen, um liebende Verwandte nicht in schrecklichen Gedanken zu lassen, oder ob man sie aufrichtig heraussagen müsse, um zu zeigen, daß man auch so ruhig sterben könne.“ [9]) Noch in Schlobitten gesteht er dem treuen Oheim, wie seine Phantasie, selbst seinem Verstande zum Trotz, mit dem Naturalismus spiele. So gährungsvoll erscheint damals sein religiöses Gemüthsleben.

Aber immer stätiger und tiefer sehen wir ihn von dem ergriffen, was man damals die Religion Christi nannte. Sie ist ihm eine Weltanschauung, welche von der Person und der wunderbaren Macht Christi getragen wird, nicht von Schlüssen des Verstandes.

Unausgesprochen, erscheint das Gemüth überall hier als das Vermögen dies religiöse Leben in sich aufzunehmen. Die erhabensten Momente des religiösen Lebens sind jene Momente „mit dem Ausdruck des höchsten Gefühls in Eurem ganzen Wesen.“

Und zwar ruht dies religiöse Gemüthsleben in der Tiefe der Gesinnung. • Jede Seite dieser Predigten redet davon, daß das Christenthum in seinem tiefsten Grunde Gesinnung sei. Diese Gesinnung wird dann völlig im Geiste Kants bestimmt; der ganz reine, ganz gute Wille hat einen unbedingten Werth, und Er allein.

Ihren geschichtlichen Ursprung hat diese Tiefe der Gesinnung in Christo. „Wer diese nächste Quelle alles Guten in sich nicht anerkennen will, den möchte ich fragen, wie Christus einst fragte, zeige mir doch die Münze deiner Gesinnung und deiner Tugend: wess ist das Bild, wessen die Unterschrift? Wem ist sie nachgebildet — nicht Jesu von Nazareth? Was hat sie für ein Gepräge? Ist es nicht der Geist des Vertrauens auf Gott, der allgemeinen Liebe, der Wachsamkeit über sich selbst? Lieber! so zweifle doch nicht ob es recht sei, Christum als den Urheber deines besseren Sinnes unter den Menschen zu verkündigen.“ [10]) Einzelne Ausführungen insbesondre über die Auferstehungslehre, überschreiten alsdann diesen Standpunkt. Offenbar ist hier ein Schwanken; man muß erwägen, wie wenig Folgrichtigkeit in der Kritik jener Zeit war, wie ein Jüngling jener Zeit zwischen schwer einleuch-

---

[9]) An Brinckmann, handschriftlich 9. Dec. 1789. [10]) Predigten a. a. O. 209. 10. vgl. 234. 239. Diese Stellung Christi ist auch vorsichtig ausgedrückt in dem Gedanken der bloßen außerordentlichen Leitung der Vorsehung in seiner Geschichte. S. 63.

tenden Annahmen hin und her geworfen wurde. Dann wird man die Stimmung verstehen, aus welcher diese Widersprüche entsprangen.

Und diese Gesinnung vollendet sich in der religiösen Hingabe an eine höhere Weltordnung. Der Idealismus des erhabenen Wortes: selig sind die nicht sehen und doch glauben, durchdringt diese Predigten ganz. Selbst einige von den Irrthümern, welche hier, wie überall in den Vertretern der Aufklärung, in werthvolle Wahrheiten gemischt erscheinen, die handfeste Begründung dieser Weltordnung, die Anschaulichkeit des Bildes derselben, die Verlegung aller Auflösung und Versöhnung, und damit des wahren Lebensinteresses in die jenseitige Welt, die einfache Zurückführung der Bibel auf den Gehalt der Erscheinung Christi durch sinnbildliche Auslegung: gleich den Täuschungen der Kindheit heimeln sie uns an, welche eine ewige Wahrheit in der Empfindung behalten. Der Mensch geboren in unendlichem Streben dem ewigen und gütigen Vater aller Geschöpfe sich zu nähern, auch der Tod keine Unterbrechung dieses Strebens und nicht der Gemeinschaft mit geliebten Menschen, in die es uns versetzt, sittliches Vorbild, göttliche Leitung, ein ewiges Gesetz in unsrer Brust, uns selber wie ein geheiligtes Räthsel, und als der Ausdruck dieses Gesetzes in Gestalt vor uns dahinschreitend der heilige Erlöser, unsre Hoffnungen alle so sicher ruhend in seinem Wort und seinem Schicksal — diese so anschaulich gedachte Weltordnung umgiebt uns wie ein umfriedeter Raum, der uns nirgend in ein dunkles Unendliche hinausstößt. Niemals ist unser Dasein aus dem ewigen Gesetz, das in uns redet, einfacher, edler ausgelegt worden. Glücklich, wer, unberührt von ganz andren Seiten dieser uns umgebenden und in uns waltenden Natur, von den schmerzlichen Geheimnissen des eignen Herzens das so hinnehmen durfte, sich damit erfüllen, es verkündigen!

Aus den Schlüssen des philosophischen Denkens verbannt, fand so der Glaube an eine höhere Weltordnung für Schleiermacher in dem religiösen Gemüth seine Stätte. Auch hier war in dieser Epoche die Grundlage gelegt, deren Ausbau sein Leben war.

Dreizehntes Capitel.

Spinoza.

An der Hand von Urkunden, welche Schleiermacher's Entwicklungsgeschichte so genau vergegenwärtigen, als überhaupt einen solchen Vorgang zu durchblicken gestattet ist, stellte dieses erste Buch dar, wie sich eine neue Denkweise hier losrang aus der Philosophie der Aufklärung, aus der Philosophie Kant's. Es eröffnete damit die Einsicht in eine bisher ganz unbekannte Epoche der Entwicklung Schleiermacher's. Und zwar zeigte es, vor jeder Berührung mit den gleichstrebenden romantischen Genossen, in dieser tiefen, großartigen Natur die elementaren Grundzüge der ihr eigenen Weltansicht bereits auf eigene Hand hin ringend mit dem Geiste des voraufgegangenen Zeitalters.

So bestätigt das genauste Studium dieser Entwicklung die angedeutete Ansicht von der Bildung bedeutender philosophischer Schöpfungen. Woher in diesem Geiste, zum Theil seiner Umgebung, den wissenschaftlichen Einwirkungen auf ihn zum Trotz, diese nunmehr nach einander hervorgetretenen elementaren Grundzüge, woher ein solches Bedürfniß sittlicher Selbstbesinnung, ein so starkes Gefühl des nothwendigen Zusammenhangs menschlicher Handlungen, eine solche Scheu auf ein Jenseits etwas von dem Werthe des Lebens zu übertragen? In dem unbewußten, unbewachten, geheimnißvollen Leben der Gemüthskräfte entspringt dies Alles; ein Ganzes der geistigen Organisation tritt überall in solchen Naturen hervor, dessen gesetzlicher Zusammenhang mit den Bedingungen, unter welchen es sich bildet, noch ganz unerforscht ist und welches weder durch eine zufällige Reihe äußerer Anregungen, noch durch eine von Denker zu Denker fortschreitende Uebertragung von Begriffen erkannt wird.

Wie mußte es auf einen solchen Geist, welcher im Stillen gegen die wissenschaftliche Ergänzung der Welt, in welcher wir leben, durch eine zweite werthvollere, harmonischere kämpfte, nunmehr wirken, als ihm Spinoza entgegentrat, der tiefsinnige Mann, der unter allen Menschen zuerst einen einmüthigen Zusammenhang der Welt in ihren geistigen und materiellen Phänomenen, streng, mit unerbittlicher Folgerichtigkeit der Begriffe entwickelt hatte. Noch in dieser Epoche geschah das, in der Einsamkeit zu Landsberg.

Im Sommer 1780 [1]), zur selben Zeit, als Kant die letzte Hand an die Kritik der reinen Vernunft legte, hatte jenes Gespräch zwischen Lessing und Jakobi stattgefunden, in welchem Lessing sich zu Spinoza bekannte. Nach hundertjähriger Vergessenheit begann in dieser Stunde Spinoza seine zweite

[1]) Am 6. Juli, nach Jakobi 4, 51.

glänzendere Laufbahn. Eine Zeit hindurch, nach Lessing's Tode, blieb die Discussion über den Spinozismus desselben im Kreise Jakobi's, Mendelsohns, der Reimarus'schen Familie, der nächsten Freunde; 1785 erschien die aktenmäßige Darstellung derselben von Jakobi, nach dessen Weise eine zufällige, schwer übersichtliche Zusammenstellung, aber indem sie unmittelbar in die intimsten Aeußerungen hineinblicken ließ, ganz fähig zu wirken, und wie ein fester Kern in der Mitte jene Darstellung des Systems von Spinoza in vierundvierzig kurzen Sätzen, das Strengste, was Jakobi geschrieben hat. So trat plötzlich Spinoza, wie aus seinem Grabe, neben den transscendentalen Idealismus Kant's, welcher eben in seiner letzten Entwicklung und in seinen ersten Einwirkungen begriffen war. Ja es schien, als ob er des Lebendigen Herr werden sollte.

Damals, wahrscheinlich 1794, unternahm nun auch Schleiermacher, sich mit dieser zweiten, ihm so wahlverwandten philosophischen Macht der Zeit auseinander zu setzen. Wie die meisten Zeitgenossen, bevor 1802 die Ausgabe von Paulus erschien, lernte er Spinoza zunächst nur in der Darstellung von Jakobi kennen. Aus dem Studium der Briefe Jakobi's über Spinoza entstanden die beiden Aufsätze „kurze Darstellung des spinozistischen Systems" und „Spinozismus". Sie versuchen historisch-kritisch die Grundgedanken Spinoza's festzustellen; sie setzen sich vor Allem mit dem System Spinoza's auseinander, indem sie dasselbe durch die Vergleichung mit den beiden andern großen Denkern, die im Horizonte der Zeit lagen, mit Leibnitz und Kant, beleuchten[2]).

Wir haben in dieser Berichtigung der Darstellung Jakobi's aus ihr selber, ohne Hinzuziehung eines andren Hilfsmittels, das erste, glänzende Document einer historisch-kritischen Genialität, welche auf dem Felde der Geschichte der Philosophie kaum ihres Gleichen hat. Sie verbessert Jakobi's Auffassung des Spinoza in zwei fundamentalen Punkten, in dem Ausgangspunkte seines Systems und in dem Mittelpunkt, um welchen alle Begriffe des Systems krystallisch anschossen, der Theorie der Attribute.

Eine ausführlichere Darstellung hiervon findet der Kenner in den beigegebenen Denkmalen der Entwicklung Schleiermacher's[3]). Sie zeigt, wie Schleiermacher schon damals eines weit tieferen Verständnisses des Spinoza fähig gewesen wäre als Jakobi oder irgend einer der andren Streiter in dieser Frage des Spinozismus. Für den Fortgang der Entwicklung Schleiermacher's ist dagegen epochemachend, wie er sich mit Spinoza auseinandersetzte.

[2]) Denkmale S. 64 ff. vgl. Schleiermachers Geschichte der Philosophie, Nachl. z. Phil. 2, 1. S. 283 ff., kurze Darstellung des spinozistischen Systems. [3]) Denkmale S. 65 ff.

Er ergreift, mit Jakobi, den Grundgedanken Spinoza's in der Verneinung einer Ursache der Welt jenseit derselben, positiv ausgedrückt, in dem Hauptsatze: es muß ein Unendliches geben, innerhalb dessen von Ewigkeit alles Endliche ist (zu unbestimmt freilich, da dieser Grundgedanke in sehr verschiedenen Gestaltungen auftritt, deren eine Spinozas System ist). Und indem er von Kant ausging, wie er ihn in seinem kritischen Verstande auffaßte, erblickte er die folgende Uebereinstimmung zwischen Kant und Spinoza.

Auch die positive Weltansicht Kant's ruht auf der Idee eines Unbedingten, in welchem die Reihe des Bedingten gegründet sei.

Und zwar ist diese Reihe des Bedingten auch für ihn ein Zusammenhang von Veränderungen in der Zeit, von denen daher jede eine Ursache in der Zeit voraussetzt, in das Unendliche.

Demnach ist das Unbedingte auch für ihn nicht die erste Ursache, welche den Anfang der endlichen Dinge erklärt. Ja indem Schleiermacher erwägt, daß die Sinnenwelt nach Kant nur ein Erzeugniß der Verstandeswelt und des Menschen sei: so scheint „die Welt der Noumena ihm in derselben Art Ursache der Sinnenwelt zu sein, wie Spinoza's unendliches Ding Ursach der endlichen Dinge ist."

Ist so das von Spinoza aufgestellte Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen entsprechend dem von Kant aufgestellten Verhältniß der Erscheinungen zur Verstandeswelt (eine kühne Wendung in der Auffassung Spinozas, welche neuerdings aus der Ethik Spinozas zu begründen versucht worden ist) so muß nunmehr gegen Kant selber, im kritischen Geiste seiner Philosophie, der Fortgang von dieser Verstandeswelt zu einer besonderen persönlichen Ursache derselben verworfen werden. „Wodurch, sagt Schleiermacher, wird Kant genöthigt oder auch nur veranlaßt, ein außerweltliches Ding als Ursache der Verstandeswelt anzunehmen? Weiß er denn, ob überhaupt die Kategorie der Causalität auf die Noumena anwendbar ist? Weiß er, ob jene Welt ein Bedingtes ist, zu dem er ein Unbedingtes zu suchen braucht? Offenbar wird er durch nichts veranlaßt als durch einen inconsequenten Rest des alten Dogmatismus und Kant ist eigentlich in diesem Stück ein Spinozist." Und gründet sich diese Unterscheidung bedingter Glieder der Verstandeswelt und ihres unbedingten Grundes darauf, daß Kant in dem Menschen ein solches für sich seiendes Glied der Verstandeswelt entdeckt, so richtet gegen einen solchen Schluß (übereinstimmend übrigens mit Kritikern aus der Schule Wolff's) Schleiermacher die Frage: „ist es denn gewiß, daß jedem Bewußtsein ein eigenes Noumenon zum Grunde liegt? Gehört nicht diese Behauptung ebenfalls zum Paralogismus der Vernunft? Das individualisirende Bewußtsein bezieht sich nur auf die Erscheinung."

Derselben Kritik unterliegt der Versuch von Leibnitz, einen persönlichen, von der Welt unterschiedenen Grund derselben nachzuweisen; auch ihm gegenüber erscheint Spinoza's System siegreich. „Man modificire auch die Monadologie wie man will, am Ende muß doch immer die unendliche Monade die endlichen geschaffen haben, also der ärgste Verstoß gegen das ex nihilo nihil fit (d. h. gegen den Satz vom Grunde, welchem gemäß keine Veränderung vor sich gehen kann ohne eine neu hinzutretende Ursache und so rückwärts in's Unendliche). Aber noch mehr, mit welchem Recht gehört denn die unendliche Monade nicht zur Welt? Sie ist ja doch der Art nach das nämliche, was die endlichen sind, welche die Welt ausmachen. Entweder hat sie" (da sich Vorstellen ohne ein Medium nicht denken läßt) „einen eigenen Monadenkörper und ist nur ein einzelnes Individuum, in dem elenden Sinn, in welchem die Gottheit es nach Spinoza unmöglich sein kann, oder die ganze Welt ist ihr Körper und sie macht also mit derselben nur Ein Ding aus"[4]). „Es giebt kein absolutes Individuum."

Das Resultat ist also: es ist eine Ueberschreitung des strengen kritischen Standpunktes, in der Verstandeswelt einzelne unsterbliche Geister und einen persönlich waltenden, gerecht ordnenden Gott zu unterscheiden. Der kritische Standpunkt weiß von keiner außerweltlichen Ursache der Welt.

Aber die von der kritischen Philosophie entdeckte Grenze der Erkenntniß wird auch von Spinoza überschritten. Und hier bedarf er der Berichtigung. Wir dürfen in der Verstandeswelt so wenig mit Spinoza eine positive Einheit und Unendlichkeit annehmen, als mit Leibnitz, und wie es scheint, mit Kant eine Vielheit.

Es könnte scheinen, als ob eine Vielheit von Monaden in der Verstandeswelt aus der gegebenen Mannigfaltigkeit der Materie erschlossen werden müsse. Aber die physische Composition dieser Materie ist einer solchen Vielheit von Monaden in der Verstandeswelt gänzlich heterogen; stoße ich doch auch bei unendlicher Theilung der Materie nie auf Monaden, sondern immer nur auf theilbare Körper. Kein Schluß von jener auf diese ist möglich. Ebensowenig erscheint Leibnitz berechtigt, von diesem wahrhaft Seienden auszusagen, daß es aus vorstellenden Wesen bestehe. Wenn den schlafenden Monaden weder Bewußtsein noch bestimmte Vorstellung zukommt, sondern allein Vorstellungsfähigkeit: hätte diesen dann Leibnitz nicht eben so gut auch eine Ausdehnungsfähigkeit zuschreiben können? „Von diesen beiden Dingen ist also keines das eigentliche Wesen der Monade; dies ist das lautere ens, an welchem jene beiden sich befinden und die beiden selbst sind nur die Attribute jenes Wesens[5])."

---

[4]) Kurze Darstellung, G. W. 4, 1 S. 293—303. [5]) Darstellung S. 300.

So hat sich für Schleiermacher, unter dem Einfluß Spinozas, am Abschluß dieser Epoche, der kritische Standpunkt Kants, welcher die Grundlage seines eignen Philosophirens bildet, dahin verschärft, daß in dieser Verstandswelt d. h. in diesem wahrhaft Seienden nicht einmal eine Mehrheit denkender Wesen unterschieden werden dürfe, in diesem wahren Sein ist wenigstens für das Auge unsrer Erkenntniß weder Einheit noch Unterschied: damit ist die Ausbildung der Weltanschauung Schleiermachers in der folgenden Epoche vorbereitet.

Aber Eine Frage bleibt zu richten an dieses wahrhaft Seiende, das in sich alle Erscheinungen trägt — die große Frage, welche Schleiermacher damals zuerst so faßt: „weß Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?"

„Ich besinne mich — erzählt er sehr bezeichnend — daß mir schon bei meinen ersten philosophischen Meditationen das principium individuationis als der feste kritische Punkt der theoretischen Philosophie vorschwebte, nur daß ich meinen Anker nirgends werfen konnte[6])."

Es liegt handschriftlich ein Versuch vor, diese Frage wenigstens zu verdeutlichen. Das principium individui muß die Begrenzung der Dinge in der Substanz erklären. Eine solche Erklärung bietet die Monadologie von Leibnitz nicht, welche aus kleinsten Theilen die einzelnen Dinge zusammensetzt, aber keinen Erklärungsgrund für die wirkliche Begrenzung derselben enthält. Mit diesem Problem, in dem Unendlichen, an sich Seienden den Grund der „Idee von einem Individuo" zu entdecken, wenden wir uns der folgenden Epoche Schleiermacher's zu.

Eine ungeheure Arbeit von Begriffen liegt hinter ihm, welche den, der ihr in seinen Handschriften nachgeht, noch heute mit Staunen erfüllt. Nicht im Spiel hat er sich jene Vielgewandtheit in der Behandlung der Begriffe erworben, welche in späteren Zeiten wie etwas Dämonisches, von denen, welche ihm begegneten, empfunden ward, ganz ähnlich wie bei Wilhelm von Humboldt, dem andren großen Schüler der Kritik der reinen Vernunft. Aus dem einsamen, farblosen, nur vom Geräusch der eignen rastlosen Arbeit erfüllten Schacht der Begriffe steigen wir hervor zum bunten, lebendigen

---

301 den Begriff der Attribute Spinoza's verdeutlichte sich Schleiermacher damals unter dem Gesichtspunkt Kants: der Stoff der Substanz ist fähig, die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen; daher sie uns unter bestimmten Formen d. h. Attributen erscheint, an sich selber aber eine unendliche Vorstellbarkeit d. h. unendlich viele Attribute besitzt. Ueber diese Auslegung und ihren Werth vgl. Denkm. S. 66 f. [6]) Spinozismus S. 33, ungedruckt.

Glanz des Tages. Das Leben nimmt uns wieder auf und sein anschauliches Bild in der Dichtung.

Wie einen Fluß hinab im Morgenroth ein Nachen hingleitet an stillen Geländen vorüber, so war bis dahin (nach den jähen Erschütterungen der ersten Jugend) was unsrem Helden geschah. Nun aber werden ihn neue Wellen tragen; zur hohen See folgen wir ihm, das Idyll ist zu Ende, die Zeit ist da, in welcher sein langsam und ruhig gereifter Geist mit der gewaltigen, gährenden Bewegung seiner Epoche sich messen soll. Dieser treten wir nunmehr gegenüber.

Zweites Buch.

Fülle des Lebens.

Die Epoche der anschaulichen Darstellung seiner Weltanschauung.

1796 – 1802.

Nach innen geht der geheimnißvolle Weg.
Novalis 2, 255.

Erstes Capitel.

Die deutsche Literatur als Ausbildung einer neuen Weltansicht.

Im September 1796 betrat Schleiermacher wieder Berlin, welches nunmehr seine geistige Heimath ward. In seiner niederdeutschen Umgebung war er bisher von der Macht unsrer Literatur wenig berührt worden. Seine Correspondenz erwähnt keine poetische Erscheinung der Zeit mit tieferem Interesse. Seine innere Entwicklung erscheint von der theologischen Aufklärung, von Kant beherrscht. Sein Dasein von der einfachen, volksthümlichen Praxis der christlichen Aufklärung ausgefüllt. Hauslehrer, Landprediger, schlichter Rathgeber seiner Freunde — so tritt er der Welt gegenüber, nur mit dem hervortretenden Zug eines Menschen, welcher über die harmonische Entwicklung seines Gemüthslebens hinaus für sich selber nichts begehrt von dem äußeren Schicksal. Nun sollte sich ihm eine völlig neue Welt öffnen. Wo er auch gelebt hätte, würde das Große, was damals in der geistigen Welt geschah, ihn haben ergreifen müssen. Aber es giebt bedeutsame geschichtliche Fügungen, welche das innerste Streben eines Menschen durch ein ganz entsprechendes äußeres Schicksal plötzlich zu völliger Entfaltung bringen. Ein solches versetzte nunmehr den Achtundzwanzigjährigen nach Berlin. Er sah sich so mit Einem Male, Aug in Auge, der großen dichterisch-wissenschaftlichen Bewegung dieser Epoche gegenüber, durch das Medium dieser Stadt alle Züge derselben gesammelt, concentrirt.

Unsre Erzählung sieht sich hier wie an einer Biegung ihres Wegs, an welcher sich eine bedeutende Aussicht ganz plötzlich aufthut.

Zwei geistige Mächte haben die Generation, zu welcher Schleiermacher gehört, ganz gleichmäßig, welche Einflüsse auch sonst bei Einzelnen hinzutraten, bestimmt: die Philosophie Kants und unsre großen Dichter. Die kritische Grundlage ihrer Weltanschauung verdankten Philosophen wie Einzelforscher den unsterblichen Arbeiten Kants, ihr Lebensideal dagegen, ja den inhaltlichen Kern der Weltansicht unsren Dichtern. Was diese Großen und Glücklichen geschaut haben, versuchten die Philosophen im Zusammenhang der Begriffe zu denken. Ich habe diesen wahren Zusammenhang unsrer

intellectuellen Geschichte in der Einleitung bezeichnet. Dort ergab sich aus den Bedingungen, unter welchen die Kultur bei uns Deutschen verlief, auch die Erklärung dieser merkwürdigen Thatsache, die Erklärung des Ineinandergreifens von Dichtung und Forschung, vermöge dessen unsre Dichter selber ihr poetisches Schaffen immer wieder durch wissenschaftliche Arbeiten unterbrachen, ihre poetischen Schöpfungen von diesen getragen wurden, inhaltlich wie eine Art von Philosophie wirkten, endlich aus ihren Einwirkungen wissenschaftliche Forschungen und philosophische Weltanschauung entsprangen. Nunmehr gilt es den Inhalt dieser Entwicklung selber in den dichterischen und wissenschaftlichen Werken zu erfassen. Die erste von den beiden großen geistigen Mächten, welche Schleiermacher und seine Generation bestimmten, die Philosophie Kants, hatte in der ganzen ersten Lebensepoche den Umkreis seiner Ideen und Arbeiten beherrscht; demgemäß ist ihre Einwirkung im ersten Buch dieser Erzählung dargestellt worden. Nunmehr wende ich mich zu der zweiten, dem Lebensideal und der Weltansicht unsrer großen Dichter. Denn abgestoßen von dieser Seite Kants, fand Schleiermacher, gleich seinen bedeutendsten Zeitgenossen, hier die Ergänzung der kritischen Philosophie.

Von Lessing zuerst ist zu sprechen. Denn aus dem Charakter unsrer dichterischen Epoche, wie er dargelegt worden ist, erklärt sich jetzt, warum er als der eigentliche Begründer unsrer Literatur zu betrachten ist. Es erklärt sich, wie, inmitten so vieler bedeutender Kräfte, doch die Gestaltung unsrer Literatur auf seinen Schultern ruhte, wie dies auch die hervorragendsten Zeitgenossen, Göthe voran, bezeugen. Er war der erste Träger des großen moralischen und intellectuellen Gehalts unsrer Dichtung; darum ist er auch der Erste, welcher uns ein Gegenwärtiger geblieben ist. Vor ihm nur die chaotischen Elemente, welche diese Entwicklung bedürfen sollte: Bildung der Sprache, Gestaltung ihrer Rhythmik, Kräfte der Imagination in ihrer Entwicklung, als Naturauffassung erscheinend, als Spiel der sinnlichen Gefühle. Ja auch neben ihm noch keine Schöpfung, welche für uns eine wahrhaft gegenwärtige geblieben wäre.

Selbst Wieland stand doch nur auf dem Niveau der bisherigen Ausbildung des Lebensideals in England und Frankreich; er wirkte ungeheuer, indem er viele Jahre hindurch dastand, immer mit demselben reichen poetischen Talent, unermüdlich, und so mit freigebigen Händen die Erfindungen und Ideen der Weltliteratur ausstreute: aber in all diesem Reichthum ist nirgend eine originale Antwort auf das Bedürfniß seines Zeitalters. Klopstock andrerseits, der mit so genialer Energie den Empfindungsdrang, wie er sich in den Mittelständen entwickelt hatte, aussprach, fügte sich doch in die schwüle Enge der religiösen Empfindsamkeit, die er hier vorfand und

blieb so, ganz wie Wieland, stehen, nur in einer andren Gestalt, ewig jugendlich und enthusiastisch, die Zunge nie zu einfacher Rede gelöst, den Kopf nie durch den wissenschaftlichen Gedanken befreit, im engen Cirkel von Bewunderern alternd, seine endliche Gestalt wie eine willkührliche Verkrüppelung der Ideale seiner Jugend. Lessing kam, und in seiner männlichen großen Seele gestaltete sich, was rings um ihn in unzähligen individuellen Strebungen sich bewegte, zum Charakter, zum bewußten Lebensideal, zur freien Weltansicht.

Ein Naturell, in welchem von den ersten Aeußerungen ab ein heller, scharfer Wille dominirt, der klar und heiter die Bewegungen der Welt auffaßt und einen unwiderstehlichen Reiz empfindet, sich in ihr lebendiges Treiben einzumischen, welches dann in seiner weiteren Entwicklung Alles in Handlung, in Kampf, in energische Bewegung verwandelt, welches sich demgemäß in einem Styl äußert, der einen bewegten streitenden Willen der Erkenntniß wie in den einzelnen Akten seiner Handlung darstellt, welches sich mit derselben Nothwendigkeit der Bühne wohlverwandt fühlt, als dem idealen Spiegel des beweglichsten Lebens: dies Naturell war es was Lessing, das einzige norddeutsche Genie unter unsren Dichtern bis auf Kleist, als seine glückliche, ja ganz einzige Mitgift in unsre Literatur wirft. Und die Lebensbedingungen, denen es begegnete, entwickelten es nun zu einem Charakter von spröder Selbstständigkeit. Wenn es im Gegensatz zu dem wissenschaftlichen Forscher den Charakterzug des Schriftstellers ausmacht, daß es ihm nicht ausschließlich um den Fortschritt der Wissenschaften, sondern um die Wirkung auf die Nation zu thun ist, so war Lessing ein geborner Schriftsteller, wie er ein geborner Dramatiker war. Er wagte es, was damals mehrere seiner Generation wie Weiße, Engel, Moritz, Dusch auch versuchten, die sich aber dann bald alle in feste Lebensstellungen retteten, sein Dasein auf diesen Beruf zu stellen. Von den althergebrachten Stätten der deutschen Bildung, Universitäten und Höfen, welche den alten Geist vertraten, wandte er sich zu dem aufstrebenden öffentlichen Geist von Berlin mit seiner Publicistik, zu dem sich erhebenden deutschen Theater: Werdendem, was sich als zu schwach erwies, seine Zukunft zu tragen. Diese so ganz unfertige Natur der gesellschaftlichen Elemente, auf welche ein Schriftsteller jener Tage in Deutschland sich stützen konnte, in der Publicistik, im Theater, wo er sonst sich versuchen mochte, erklärt die Unruhe und den ergreifenden Mangel an Glück in diesem großen Dasein. Sie erklärt aber zugleich, wie sich hier, inmitten der Literatur, am Schreibtisch, ein großer Charakter entwickeln konnte, welchem in seiner Epoche nur der Friedrichs als ebenbürtig erscheint. Auf dem Grunde dieses Charakters gestaltete sich sein Lebensideal.

Auch die Dichtung spricht ein Allgemeines aus, wie die Wissenschaft, nur nicht in einer viele Fälle in sich fassenden Abstraktion, sondern in der Vorstellung Eines Falles. In ihr ist dem Menschen gegeben seine Einsichten in seine Natur, seine Bestimmung, die höchsten sittlichen Ideen anschaulich und darum mit einer wunderbaren Macht über die Gemüther, darzustellen. Was sie alsdann ausdrückt, ist das Lebensideal einer Epoche. Es macht ihre sittliche Größe aus, mit welcher Wahrhaftigkeit einerseits, mit welcher versöhnenden und läuternden Energie andrerseits sie dies ihr höchstes Werk vollbringt. Nie erschien diese Seite der Dichtung größer als bei uns, da es galt, ein Lebensideal nicht aus einer reifen Wirklichkeit zusammenzufassen, sondern mit schöpferischem, sittlichem Geiste zu gestalten. Daher Schiller, in der Mitte dieser Entwicklung, das schöpferische Vermögen des Dichters in der praktischen Vernunft, d. h. in dem sittlichen Vermögen aufsuchte. In diesem sittlichen Vermögen Lessing's, d. h. in seinem großen Charakter, finden auch wir das harmonische Lebensideal, welches er schuf, gegründet.

Schon seine kritische Thätigkeit hatte diesen Hintergrund. Aus seinem Naturell, aus seinem Charakter erhoben sich die reformatorischen Ideen über das Wesen der Dichtung, welche er gegenüber malender, musikalischer oder gar philosophischer Poesie, gegenüber einem kalten, aus Tugenden des Anstands zusammengesetzten dramatischen Ideal, gegenüber einer ängstlich gedrückten, das Leben der Empfindungen auf ein Mittelmaß herabstimmenden theologischen Moral, wie sie auf aller Dichtung lastete, als den Ausdruck seiner großen Seele hinstellte. Im Gegensatz zur bildenden Kunst ist das Wesen der Poesie Handlung; diese Handlung stellt innere Vollkommenheit dar; die innere Vollkommenheit aber oder der wahrhaft dichterische, weil ganz menschliche und wahre Charakter erscheint in der freien Bewegung großer Leidenschaften; sie wird aufgefaßt in Mitleid, Mitfreude, dem Mitzittern unsres Inneren mit den starken, natürlichen Bewegungen der Leidenschaften.

So stand vor seiner mächtigeren Seele folgerichtig auch eine weit gewaltigere Anschauung dichterischer Wirkung als irgend ein zeitgenössischer Dichter oder Kritiker sie besaß. Und darum ward er der Reformator unsrer Poesie. Ja diese gewaltige Anschauung ließ tief unter sich, was er selber hervorzubringen vermochte. Und darum, nur darum, weil keins seiner Werke diese Anschauung, wie er sie in sich trug, erreichte, lehnte er ab ein dichterisches Genie zu sein.

Dennoch mußte, wer Minna von Barnhelm sah, mit vollstem Behagen den Athem einer neuen Zeit empfinden. Wo hatten diese auf sich selber

stolz ruhenden, im Innersten lebendig und ganz natürlich in Neigung und Abneigung bewegten, nach außen ihre Empfindung in knappem Worte beherrschenden Charaktere ihres Gleichen? Man mußte das empfinden, ohne es doch aussprechen zu können. Lessing selber mußte erst einen langen Weg wissenschaftlicher Kämpfe, wissenschaftlicher Selbstbesinnung durchlaufen, bevor er dasselbe dann in ganz vollendeter Gestalt auszusprechen vermochte. Nathan entstand. Wer ihn las, der empfand nicht nur um sich, unsichtbar, den Athem der neuen Zeit; er lernte sie begreifen, ja lernte ihr Mitbürger zu sein. In diesem Menschen ist der Gedanke der Aufklärung zur vollendeten Schönheit verklärt. Und um ihn ist eine dichterische Welt gebildet, in welcher, was Lessing in bittrem, unverständigem Kampfe sah, tiefverstehend eins das andre auf Grund der höchsten sittlichen Ideen, geschwisterlich heiter, sich die Hände reicht. Diese Welt ist wie der verkörperte Zukunftstraum der Aufklärung, tröstlich herabsteigend zu dem großen Kämpfer, der damals schon zu verzweifeln, zusammenzusinken begann. Gewiß kein ernster Erforscher der menschlichen Natur kann dies Gedicht, in welchem Lessings Lebensideal ganz einfach, in voller Anschauung heraustritt, lesen ohne die tiefste Bewegung (so wenig als Iphigenien): so leibhaftig, so wahr erscheint in ihnen eine reine Seelengröße, welche uns von der menschlichen Natur über alle unsre Erfahrung hinaus höher denken lehrt.

Erhält solchergestalt das Lebensideal in der intuitiven Anschauung des Dichters die eindringlichste Macht: so erwächst demselben dagegen nur in der sittlichen Reflexion die volle Klarheit über sich selber, nur in der Ausgestaltung einer Weltansicht die Einsicht in seine Voraussetzungen, in seine Folgen. Und hier erklärt sich die Stellung, welche der Begründer des neuen Geistes der deutschen Nation zur Wissenschaft einnehmen mußte. Unsere Dichtung erhob sich in einer Epoche, in welcher bereits theoretische Lebensansichten, Systeme der Moral, theologische Lehrbücher, philosophische Aufklärung in jede Pore unsrer Nation gedrungen waren. Der Dichter mußte sein Lebensideal, sollte es nicht, gleich dem Klopstocks, in dumpfer Enge vergehen, gegenüber den wissenschaftlichen Gründen der bis dahin herschenden Weltansichten zum Bewußtsein seines Gehalts, seiner Voraussetzungen erheben. Lessing wagte es. Es ist ein Wagniß: denn dem Dichter wird in reizvoller Anschaulichkeit auszusprechen zu allen Zeiten verstattet, was, in Begriffen ausgedrückt, die Denker dem Haß, ja der Verfolgung überliefert.

Es ist im ersten Buch gezeigt, daß unsre Nationalbildung, wie Lessing sie vorfand, wie sie noch in Schleiermachers Jugendjahren mächtig war, ganz unter den Einwirkungen der Theologie stand. Um die Ueberzeugungen

des Bürgerstandes wie die Begriffe der Gelehrten gründlich zu reformiren und so diese Nationalbildung bleibend auf einen andren Punkt zu stellen, mußte sich Lessing mit der Theologie auseinandersetzen. Er trat vor der Grenzenlosigkeit dieses Studiums, vor dem Wagniß einer solchen Auseinandersetzung nicht zurück. Es bezeichnet die Grenze in Lessings geschichtlicher Stellung, daß dieser Gesichtspunkt einer Auseinandersetzung mit der Theologie ihn auch beherrschte, als er nunmehr eine positive begriffliche Darstellung seines Lebensideals und der demselben entsprechenden Weltansicht entwarf. Dennoch ward in beidem der Grund der Zukunft gelegt.

Seine Analyse der moralischen Begriffe erscheint uns heute unendlich unvollkommen. Nur so erklärt sich auch, daß das Lebensideal Kants, welches doch viel weniger auf eine volle reife Menschennatur gegründet und demgemäß viel einseitiger war, so unvergleichlich stärker wirkte. Kant war der Analyse in Begriffen mächtig. Lessings sittliche Reflexion scheint gewissermaßen zu stammeln, wo sie unternimmt den mündigen vollendeten Menschen, wie er vor seiner Anschauung stand, zu analysiren. Das Wesen des Menschen ist Handlung, Wille; den Werth der Handlung bestimmt ihr Beweggrund; der Beweggrund der vollkommnen Handlung oder des vollkommnen Willens ist das Gute um des Guten willen, unangesehen jede Folge, jede damit in Zusammenhang gebrachte Belohnung oder Strafe. „Nein, sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen sich zu erborgen nicht nöthig haben wird; da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkührliche Belohnungen darauf gesetzt sind," — sie wird gewiß kommen, „die Zeit des neuen ewigen Evangeliums." Dem entspricht, daß der wahre Beweggrund des Strebens nach Wahrheit nicht dieses im Grenzenlosen liegende Ziel, sondern die Verfassung einer der Wahrheit offen, energisch, frei zugewandten Menschenseele selber ist. Diese Gedanken erst brachen völlig mit der theologischen Aufklärung; der Kern des neuen Lebensgefühls, das in Deutschland mit Lessing heraustrat, wird sichtbar. Erfülle dich, gegenüber einer das Leben gleich einem werthlosen Stoff Tag für Tag in Plänen und Erwartungen aufbrauchenden Gemüthsverfassung, welche jeden gegenwärtigen Augenblick zum Mittel für einen künftigen machen möchte und unsre Empfindung endlich hinausreißt in eine ungewisse Zukunft, mit dem selbstständigen Werth jedes Tages, der so nicht wiederkehrt, mit dem unbedingten Werth jedes wahrhaft guten Willensaktes, unangesehen seine Erfolge. „Warum kann man ein künftiges Leben nicht eben so gut abwarten als einen künftigen Tag?"

Lessing begegnet sich hier mit seinen beiden größten Zeitgenossen, Friedrich dem Großen und Kant. In königlicher Einsamkeit gehen diese drei, Norddeutschland, ja Preußen gemeinschaftlich angehörend, nebeneinander her, ohne einander wahrhaft zu kennen, Begründer der preußischen Monarchie der Eine, der Andere der modernen Philosophie, der Dritte unserer Literatur. Und so, ganz unabhängig von einander, begegnen sie sich in diesem großen Gedanken der von allen Folgen unabhängigen pflichtmäßigen Gesinnung, als der wahren Auslegung des Gewissens. „Wir", sagt Friedrich, „die wir auf jeden Lohn verzichten, die wir auch nicht an ewige Qualen glauben, sind nicht bestochen von unserem Interesse. Das Wohl des Menschengeschlechtes, die Tugend beseelt uns allein — das Pflichtgefühl." Man müsse sterben — sagt er in einem königlichen Bilde — die guten Folgen seiner Handlungen in der Welt zurücklassend, wie die Sonne ihre letzten Strahlen im Untergang. Aber auf dem Grunde dieser großen Gesinnung gestaltete Lessing von diesen Dreien allein ein volles harmonisches Lebensideal. Der Mensch, wie Friedrich's herber Geist ihn erblickte, in der von einem höchsten Wesen geheimnißvoll bestimmten Ordnung, erscheint wie an einem Posten stehend, an welchem ihn sein strenges Pflichtgefühl ausharren heißt, in einer Art von Subordination unter das höchste Wesen. Der Mensch, wie Kant's abstracter Gedanke ihn dachte, ist bestimmt durch die Achtung vor der Formel des Sittengesetzes, unangesehen die Folgen seiner Handlungen (S. 120 ff.). Wenn Lessing dagegen vom Guten um seiner selbst willen, vom selbstständigen Werthe jedes Tages erfüllt war, so empfand er diesen unbedingt werthvollen Gehalt unsres Daseins ganz anders. Seine Empfindung desselben klingt aus dem schönen Wort des Philotas: „ich bin ein Mensch und weine und lache gern"; andere verwandte Aussprüche über das wahre Heldenthum zeigen seine große Richtung auf den von der Fülle der Gemüthskräfte getragenen, von der voranschreitenden Einsicht in unsre Aufgabe geläuterten Willen des Guten: von seiner Analyse aber finden wir uns hier verlassen.

Erst im Zusammenhange der Weltanschauung, welche das Lebensideal erklärt und begründet, befriedigt sich der Drang, der in dieser dichterischen Epoche lebendig war. Lessing war in der Weltanschauung von Leibnitz aufgewachsen; diese Grundlage ist ihm mit Kant gemeinsam. Indem der Ablauf der Zeit für Kant zur subjectiven Form unseres Anschauens wird, muß auch die große Idee der unendlichen Entwickelung der Seelenindividuen, wie er sie aus Leibnitz in sein System aufnimmt, zum Räthsel werden, (S. 113 f.). Indem Kant in den Gedankengang von Leibnitz' Reich der Natur und der Gnade die Freiheit einfügt, muß diese Weltordnung von Leibnitz

eine veränderte Physiognomie erhalten (S. 125 ff.). Lessing dagegen bildete die eigensten Ideen von Leibnitz durch ein freies, geniales Studium der menschlichen Natur, der moralischen Welt weiter. Denker und Dichter im ihm begegneten sich hier. Hier lagen seine Probleme. So beschäftigte ihn die tiefe Sonderung der Menschen durch ihre geschichtliche Bestimmtheit, die doch nicht ihr Wesen ist, eine Frage, welche in diesem unhistorischen Zeitalter noch nicht lösbar erschien; alsdann das unverschuldete Zurückbleiben der Meisten auf tiefer Stufe der Unvollkommenheit (und dieser Frage gab sein Determinismus d. h. seine Ueberzeugung von dem strengen ursächlichen Zusammenhang aller Vorgänge untereinander auch in der moralischen Welt eine große Bedeutung); die Thatsache einer moralisch und intellectuell unvollkommenen Offenbarungsreligion d. h. der älteren mosaischen, das Verhältniß der Menschheit, der natürlichen Religion zu den Offenbarungsreligionen überhaupt: Fragen, welche erst damals ihre ganze Schwere erhalten hatten. Zu ihrer Lösung entwickelte er die Grundgedanken von Leibnitz.

Und so erhob sich vor seiner Seele das grandiose Bild eines allumfassenden göttlichen Bewußtseins (einem schöpferischen Genie zu vergleichen): des allumfassenden Grundes, dessen nothwendige Folgen alle Erscheinungen des Weltalls sind, des allumfassenden Verstandes, dessen Plan in all' diesen Erscheinungen sich verwirklicht; in ihm durch eine bestimmte Zusammenstellung der Sinne Arten und Stufen um sich blickender, auffassender Wesen construirt; Alles stätige aufwärtsstrebende Entwickelung; unser eigenes Leben, wie es von Geburt und Tod umgrenzt erscheint, nur ein Punkt auf der unendlichen Bahn des Seelenindividuums, das sich zu diesem Leben entfaltet hat, das aber unter den stets neu erweiterten Bedingungen, welche die Materie seinem vorstellenden Vermögen bietet, zu immer höheren Lebensformen sich entfalten wird; demgemäß die so furchtbare Dissonanz einer inneren Unseligkeit, deren Grund in Gott läge, aufgelöst in dem Gedanken, daß hier nur eine nothwendige Stufe einer stätigen innerlichen intellectuell-moralischen Entwickelung vorliege; all' die Räthsel, welche die Thatsachen der Religionsgeschichte zu bieten scheinen, aufgelöst in dem Gedanken derselben Stätigkeit der moralisch-intellectuellen Entwickelung auch für das Ganze der Geschichte, aufgelöst in der Ueberzeugung, daß innerhalb dieser Entwicklung, in Gesellschaft, Staat, Religion, Geschichte Alles der großen Aufgabe der Individuen dient.

Aus den Prinzipien von Leibnitz war das erste umfassende, philosophische Verständniß der Geschichte in Deutschland gewonnen, ihr Kern eine stätige, intellectuell-moralische Entwickelung, welche durch eine aufsteigende Reihe gesetzmäßiger Epochen voranschreitet. Dies Verständniß war der Ab-

schluß des ganzen Gedankenzusammenhangs von Lessing. Aber dieser Zusammenhang sollte von weit umfassenderen Grundlagen aus umgestaltet werden.

Eine neue Welle trug die Männer empor, welche bestimmt waren, diese Umgestaltung zu vollbringen, noch unabhängig von den Untersuchungen Kants, — Herder und Göthe.

Man bemerkt von den sechziger bis in die siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine starke Veränderung des Lebensgefühls. Die Reform der historischen Wissenschaften, welche sich in England und Frankreich vollzogen hatte, bedeutende Arbeiten der Engländer über Homer, die hebräische Dichtung, das Volkslied, Shakespeare, die Naturforschung Frankreichs, besonders Büffon's umfassenden Blick auf eine die körperlichen und seelischen Erscheinungen in sich fassende Einheit der Natur, Rousseau's neues Lebensideal endlich: das Alles sehen wir mit dem, was in Deutschland geschehen war, ineinanderwirken; Manches in diesem denkwürdigen Verlauf, besonders Hamann's Bildungsgeschichte, erscheint heute noch unaufgeklärt. Es ergab sich nun aber aus ihm, daß man in der Auffassung des Ziels, der inneren Bedingungen und des wahren Verlaufes menschlicher Entwickelung einen bedeutenden Schritt that.

Lessing hatte noch, im Geiste seiner Zeit, in der Aufklärung unserer Vorstellungen die hervorragendste Bedingung unserer allgemeinen Entwickelung gesehen. Nun ging man von der Bildung der Begriffe auf die elementarsten Operationen der menschlichen Seele zurück. Der anschauende, seines Körpers und seiner Sinnesenergien ganz mächtige, in seinen Empfindungen sich ganz frei bewegende Mensch erschien nun als der wahre Stoff für die Ausbildung eines höheren Lebensideals. Die Reform der Erziehung in diesem Geiste erschien als die gemeinsame Sache der Nation. Lavater's Physiognomik, ein ächtes Kind dieser Epoche, versuchte durch die Erscheinung in die gestaltende Structur der Seele zu blicken. Ueberall lernte man im Zusammenhang der Naturbedingungen Völker und Individuen betrachten; man lernte die selbstständige Mannichfaltigkeit geschichtlicher Erscheinungen würdigen; die geschichtliche Gestalt jedes menschlichen Ideals trat hervor.

Und so wird nun die wahre Grundlage höchster geistiger Leistungen in der Form und Stärke der elementarsten Operationen aufgesucht, ganz abgesehen von der Kraft Begriffe zu bilden und den Willen durch sie zu bestimmen. Diese Grundlage wird als Genie bezeichnet. Das Wesen des Genie's ist aber — nach Lavater-Göthes Schilderung — eine bestimmte Art des Sentirens und Anschauens, „das Inspirationsmäßige", „die Apparition", „die Gegebenheit". Dieses Genie ist also vor aller abstrac-

ten Begriffsbildung, ja es wird in den Erscheinungen der volksmäßigen, von Verstandeskultur unbeeinflußten Dichtung, im Volkslied, in Ossian, Shakespeare als in seinen ursprünglichen Offenbarungen am tiefsten verstanden. Auch unter uns heute erscheinend, erlangt es seine reine Entwickelung nur, wo es sich von ästhetischen Verstandesregeln, von abstracten moralischen Gesetzen ganz frei erhält: sind diese selber doch nur Verallgemeinerungen, aus seiner ursprünglichen Kraft und deren Offenbarungen abgeleitet. Hier entsteht ein bedeutendes Problem: das Verhältniß des moralischen Genie's zu den abstracten moralischen Begriffen, das Friedrich Heinrich Jakobi in der ersten Hälfte seiner Laufbahn, in Allwill und Woldemar vorherschend beschäftigt hat.

Und zwar erblickt nun diese neue Generation in dem Ideal des Genie's, wie sie es ausgebildet hat, nicht etwa den besonderen inneren Grund der dichterischen Kraft (wie Kant die Grenzen des Genie's bestimmt hatte), sondern den allgemeinen alles schöpferischen Vermögens. Auch in den Wissenschaften soll jenes geniale Vermögen des Sentirens und Anschauens mit seinen Offenbarungen sich erweisen. Alle Kräfte des Gemüths sollen ineinanderwirken, das Innerste des Gegenstandes nachzubilden; so soll alles Menschliche wiederaufleben, indem es in seinen nur von der Phantasie und der lebendigen Mitempfindung zu erfassenden Tiefen verstanden wird; die Natur selber soll dem mitempfindenden Gemüth ihr Geheimniß aussprechen. Hier ist Herder's unendlich fruchtbare Thätigkeit gegründet; ebenso die Winckelmanns. Mit einer großen Leistung dieser genialen Anschauung innerhalb der Wissenschaft trat Winckelmann zuerst hervor und stellte damit die Methode derselben fest. Es ist nicht nothwendig, von ihm ausführlich zu sprechen, da Justi in seiner bedeutenden Lebensbeschreibung Winckelmanns, auf Grund der wissenschaftlichen Tagebücher desselben, nachgewiesen hat, wie er die neue geschichtliche Methode der Franzosen und Engländer, Montesquieu's vor Allen, lange Zeit studirt hatte, in der Absicht eines großen Werkes politischer Geschichte, und wie er dann Hauptpunkte dieser Methode, die Lehre vom Zusammenhang des Klima mit den geistigen Erscheinungen, die Lehre von den stätigen Ursachen, welche Entstehung, Blüthe und Fall geschichtlicher Erscheinungen erklären u. a. auf die Kunstgeschichte übertrug. So klärt sich nunmehr diese merkwürdige Erscheinung eines Mannes auf, der spät ein schwieriges Gebiet anfaßt, gar keine Schülerjahre hat, sondern sofort mit lauter sichern Schritten der Lösung einer großen Aufgabe entgegengeht. Zu Winckelmanns großem Werk traten später Herders Ideen zu einer Philosophie der Geschichte, als zweite umfassende Leistung der genialen Anschauung für die geschichtlichen Wissenschaften. Von ihnen wird später die

Rede sein müssen. Von diesen beiden Werken zieht sich dann in eine viel spätere Zeit ein Faden zu den wissenschaftlichen Leistungen der Romantik, deren Methode ebenfalls die geniale Anschauung war. Dieser Methode verdanken wir epochemachende Arbeiten auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften, hervorragende auf dem der beschreibenden Naturwissenschaften, dagegen überall Irrthümer, wo sich dieselbe anderen Theilen der Naturwissenschaften oder der allgemeinen Wissenschaftslehre und Metaphysik näherte, von Göthes Farbenlehre ab die Naturphilosophie hindurch. Was bei uns in dieser Epoche für Chemie, Physik, Physiologie geleistet ward, geschah, vielleicht nur Ritters Arbeiten über Elektricität ausgenommen, von Gegnern dieser unter uns herschenden großen Richtung. Dagegen verdanken wir es ihr, wenn wir in Bezug auf die Geisteswissenschaften bis heute in der europäischen Wissenschaft die erste Stelle einnehmen.

In diesem Zusammenhang veränderte sich auch die *dichterische Anschauung des Menschen*. Werther, Götz, die Räuber, Faust, die Dichtungen der Stürmer und Dränger traten hervor. Ich halte das Verfahren aus Dichtungen, allgemeine Wahrheiten, ja einen Inbegriff derselben als Weltansicht des Dichters abstrahiren zu wollen für höchst zweifelhaft in seinen Ergebnissen. Das dichterische Bilden ist der Gestaltung des Zusammenhangs der Wahrnehmung aus unsren Empfindungen sowie der Entstehungsweise unsrer Menschenkenntniß am nächsten verwandt. Es handelt sich darum, ein Bild von etwas zu gestalten, das nur einmal ist. Die geistigen Verfahrungsweisen, welche hierbei thätig sind, zeigen den doppelten (tiefer untersucht, zusammenhängenden) Grundzug, daß sie vorherschend in Schlüssen vom Besonderen zum Besonderen und daß sie in der unbewußten Tiefe unsres Innern verlaufen. Das Allgemeine, von welchem Begebenheiten und Charaktere der wahren Dichtung wie gesättigt erscheinen, braucht also nicht in der Gestalt einer voraufgehenden verstandesmäßigen Einsicht da zu sein. Alsdann ist, was der Leser aus der Verknüpfung der Charaktere und Schicksale abstrahirt, *seine* subjektiv formulirte, im Genuß des Dichtwerks ihm aufgegangene Idee, nicht eine diesem selber einwohnende. Aus diesem Verhältniß erklärt sich jene Unendlichkeit eines dichterischen Werks, welcher gemäß sein Gehalt durch ganz verschiedene begriffliche Auslegungen ausgedrückt, durch keine erschöpft werden kann. Wir stehen den Gebilden des Dichters wie der Welt selber gegenüber, welche ebenfalls jeder endgültigen Auslegung durch Begriffe spottet. Dies erwogen, kann der Auslegung einer Dichtung in Begriffen nur dann, nur soweit strenge Wahrheit zuerkannt werden, als der Dichter, durch verstandesmäßige Darlegungen in seinem Werk oder in wissenschaftlichen Erörterungen, in eigner Person zum Ausleger

wird. So erläuterten uns Lessings wissenschaftliche Arbeiten das Lebensideal, die Weltansicht in seinem Nathan, rückwärts in einigen seiner früheren Dramen. Der bewußte Gedanke spröder sittlicher Selbstständigkeit ist ihnen aufgeprägt; diese Helden sind weder wie die Shakespears von naturmächtigen Leidenschaften, noch wie die Schillers von geschichtlichen Ideen bewegt; ihr Mittelpunkt ist das reizbarste sittliche Selbstgefühl, zusammengefaßter Wille, welcher Grundsätzen gehorcht, empfindliches Rechtsgefühl, Fähigkeit grenzenloser Hingabe. Selbst der am meist n pathologische Charakter Lessings, die Orsina, ist mehr von einem sittlichen Affekt, moralischem Ekel, als von naturgewaltigem Rachebedürfniß erfüllt. Daher Lessings poetische Welt sich mit dem Begriff und der Aufgabe der Tragödie nicht deckt. Man erkennt nun leicht in den Jugendwerken von Göthe, Schiller, Lenz, Klinger, Fr. H. Jakobi, wie gänzlich verändert die Lebensanschauung in diesen Kreisen ist. Man bemerkt auch, wie diese Umänderung mit der geschilderten neuen wissenschaftlichen Bewegung zusammenhängt. Das Genie erscheint in diesen Jugendwerken im Kampf bald mit der vorhandenen Wissenschaft, bald mit den herschenden gesellschaftlichen Gesetzen, moralischen Anforderungen. Noch umfassendere Gesichtspunkte treten hervor, wenn man Briefe und Aufzeichnungen hinzuzieht, wie jenes merkwürdige Reisejournal Herders von 1769, welches an dem erregtesten Kopf dieser Epoche zeigt, was Alles in ihr sich bewegte. Die Zusammenstellung der einzelnen Züge in unsren Literaturgeschichten giebt von der Fülle dieser Erscheinungen das anschaulichste Bild. Aber unmöglich ist, diese neuen gährenden Lebensansichten vermöge einer Abstraktion aus den Dichtungen dieser Jahre in Begriffen auszusprechen. Erst seitdem Schiller und Göthe diese Anschauungen wissenschaftlich aufzuklären begannen, Schiller durch das Studium der Geschichte und der Moral, Göthe durch das der Natur: können auch in ihren Gedichten in Begriffen faßbare allgemeine Einsichten wiedergefunden werden. Dagegen erscheint der neue Gehalt von Götz, Werther, Faust, den Räubern unaussprechbar als Summe allgemeiner Gedanken; er muß heute wie damals nachempfunden werden; und Erzählungen aus jenen Tagen zeigen, wie die gewaltigste Empfindung heute nur ein matter Nachklang der Erschütterungen ist, welche damals diese Dichtungen hervorriefen.

Seit den achtziger Jahren begannen Göthe und Schiller sich wissenschaftlich über den Drang aufzuklären, welcher die besten Köpfe ihrer Zeit bewegte. Schillers groß gearteter Geist ergriff in dem Umkreis seines Interesses die beiden hervorragendsten Erscheinungen: die Gegensätze und Kämpfe, welche die religiöse Reform hervorrief, Kants philosophische Reform. Aus diesen Materialien erbaute er den Anschauungs- und Gedankenkreis seines

Lebens. Diese edle Einfachheit, der Ausdruck einer mächtigen gradeausschreitenden Natur mußte mit dem Gesammtbedürfniß der Nation zusammentreffen. Aber auf diejenigen Kreise der jüngeren Generation, welche wir hier darstellen, wirkten nur seine philosophischen Arbeiten. Dagegen ergriff diese das Ganze der Existenz Göthes, seiner Dichtung, seiner Untersuchungen: denn dies Alles schien einen neuen Weg des Lebens zu weisen, ein neues Lebensideal sprach sich hier aus. So sah man zu ihm auf als zu dem Inbegriff alles dessen was das Leben dem Menschen zu gewähren vermag. Unzählige vollgültige Zeugnisse hierfür sind vorhanden, wie er eine Zeit hindurch das Lebensideal seiner Generation in seiner Person ganz erfüllte. Göthe ist eins mit dem Leben selber, sagte Rahel. Die anschaulichen Darstellungen seines Lebensgehalts in dieser Epoche der Erfüllung sind Iphigenie, Tasso, Wilhelm Meister [1]).

Einige seiner großen Blicke über Stellung und Bestimmung des Menschen im Weltganzen, welche schon in den rein poetischen Werken der neunziger Jahre hier und da leuchtend hervorbrechen, müssen herausgehoben werden. Der Mensch ist das letzte Glied der Natur; seine Bestimmung ist ihre Zwecke zu begreifen und zu vollenden. Göthe's thätige männliche Existenz in diesen Jahren spiegelt sich schlicht in Lothario und dem Oheim. „Der Mensch ist zu einer beschränkten Lage geboren; einfache, nahe, bestimmte Ziele vermag er einzusehen, und er gewöhnt sich, die Mittel zu benutzen, die ihm gleich zur Hand sind." „Entschiedenheit und Folge sind nach meiner Meinung das Verehrungswürdigste am Menschen." „Das ganze Weltwesen liegt vor uns wie ein großer Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus diesen zufälligen Naturmassen ein in seinem Geiste entspringendes Urbild mit der größten Oekonomie, Zweckmäßigkeit und Festigkeit zusammenstellt. Alles außer uns ist nur Element, ja ich darf wohl sagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten läßt, bis wir es außer uns oder an uns, auf eine oder die andere Weise dargestellt haben."

Dieser im wahren Sinne der Natur thätige Mensch findet sich nun den Menschen und dem Schicksal gegenüber. Den Menschen gegenüber lehrt Göthe jene erhabene Toleranz, die jede Individualität ehrt, in welcher Werth und Einheit der menschlichen Natur sich darstellen. Dem Schicksal

---

[1]) Auch Schiller, über naive und sentimentale Dichtung S. 279 findet in Werther, Faust, Tasso und Wilhelm Meister das subjektive Ideal in vier verschiednen Formen im Gegensatz gegen die Wirklichkeit dargestellt.

gegenüber Resignation. „Alles ruft uns zu, daß wir entsagen sollen." — „Wir setzen eine Leidenschaft an die Stelle der andren." „Nur wenige Menschen giebt es, die solche unerträgliche Empfindungen vorausahnen und um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für alle Male im Ganzen resigniren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Nothwendigen, Gesetzlichen und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern bestätigt werden." In dieser Resignation vollzieht sich die Reinigung des menschlichen Gemüths von den egoistischen Leidenschaften zu jener intellektuellen Erhabenheit, in welcher Anschauung und Erkenntniß der Welt ihm genügen, ohne daß er habgierige Hände nach einem Theil derselben ausstreckte. Man kann sie nicht denken, ohne Iphigenien vor Augen zu sehen, ohne das letzte Buch des Spinoza in seinen großen Sätzen zu vernehmen, wunderbare Worte Göthe's aus dieser seiner reinsten Epoche klingen zu hören, in denen er einsam, ohne die egoistischen Wünsche der männlichen Jahre, in dem milden warmen Glanze befreundeter Anschauung die ganze Natur in seine Seele faßt.

Ganz verständlich werden aber auch die Dichtungen Göthes in dieser Epoche wissenschaftlichen Sinnens erst, indem wir uns zu den Arbeiten wenden, in denen er nach der Klarheit des Gedankens über seine neuen Anschauungen der Welt, des Menschen und des Weltlaufs rang.

Ich beginne mit dem vollgültigsten Zeugniß über die große Richtung seiner Arbeiten. Schiller war der weitaus bedeutendste Kopf, der Göthe beobachten durfte. Und ihm gab er sich wie keinem zweiten in der Totalität seiner Natur. Nach mehrwöchentlichem Zusammenleben faßte Schiller seine Anschauung von Göthe's Geist folgendermaßen zusammen (Brief vom 23. Aug. 94). „Sie suchen das Nothwendige der Natur, aber Sie suchen es auf dem schwersten Wege. Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, daß Sie ihn der Natur gleichsam nacherschaffen, suchen Sie in seine verborgene Technik einzudringen. Eine große und wahrhaft heldenmäßige Idee"[2]).

[2]) Mit diesem Blick auf den von Göthe bereits halb zurückgelegten Weg vergleiche man, was Göthe selber, am Beginn desselben, an Lavater schreibt, im Gefühl dieses „Heldenmäßigen" in dem Entwurf seines Lebens.

In der Natur also lag der Anfang seiner Forschungen. Das Räthsel, das in der verworrenen Sehnsucht seiner Generation nach der Natur lag, sollte er lösen. Es unterscheidet seinen Gesichtskreis völlig von dem Lessings, wie die Naturforschung ihn ergriff. Es unterscheidet denselben auch von dem der deutschen Aufklärung völlig, daß er von Naturstudien in der Ausbildung seiner Weltansicht geleitet ward. Durch die ersten Zeiten von Weimar geht, voll naiver Gewalt, ein Zug, mit der ewigen Ordnung der Natur, mit Sonne und Luft, mit Pflanzen und Wassern gleich wie mit befreundeten Mächten zu leben, den Schritt des Jahres über sich, den Sternkreis der Nacht über seinem Haupte stätig zu schauen und zu empfinden. Immer kehrt der tiefe Ausdruck dieses Verhältnisses in neuer Gestalt wieder: wie in den Busen eines Freundes dürfe er in die Natur blicken. Und nun kamen diesem Zuge in seiner Weimarer Amtsthätigkeit sehr günstige Bedingungen entgegen; von der Naturempfindung, die an der Fülle und dem Glanz der Erscheinungen haftet, ward er überall auf ein ernstes Naturstudium geführt. Er fand in ihm die Grundlage einer folgerichtigen Thätigkeit in der Landesökonomie. Und sein gründlicher stätig voranschreitender Geist war bereit auch mit dem Anfang anzufangen[3]. So begann er denn den Ilm- und Saalgrund auf und ab, in den Gebirgen und Gruben der Nachbarschaft, besonders in Verbindung mit dem Ilmenauer Bergbau, seine mineralogischen Studien. Buffons geologische Uebersichten hatten seit der Mitte des Jahrhunderts das Interesse des europäischen Publikums lebhaft beschäftigt. Ein Blatt aus dieser ersten Weimarer Zeit über den Granit zeigt, wie schon damals der oben von Schiller dargelegte große Zusammenhang des Naturganzen, von welchem der Mensch ein Theil ist, in ihm dämmerte. „Ich fürchte den Vorwurf nicht, daß es ein Geist des Widerspruchs sein müsse, der mich von Betrachtung des menschlichen Herzens, des innigsten, mannichfachsten, beweglichsten, veränderlichsten, erschütterlichsten Theiles der Schöpfung zu der Beobachtung des ältesten, festesten, tiefsten, unerschütterlichsten Sohnes der Natur geführt hat. Denn man wird mir gern zugeben, daß alle natürlichen Dinge in einem genauen Zusammenhang stehen"[4]. Von diesem „Grunde, der bis zu den tiefsten Orten der Erde hinreicht", den „ersten, festesten Anfängen unsres Daseins" wandte er sich zur Geschichte der Pflanzen, zur Anatomie der thierischen Körper, welche die Erddecke beleben. Methodisch, in gründlicher Forschung suchte er nunmehr die Antwort auf die faustische Frage der Jugend.

[3]) Hierüber die bedeutenden Mittheilungen von Schöll, Göthe als Staatsmann, preuß. Jahrb. 1862 S. 423 ff. [4]) Berliner Verzeichniß von Göthe's Handschriften 1861. S. 23.

Dieser erste Ansatz der Aufgabe, wie er sie seinem Leben gestellt hatte, die Naturerscheinungen in ihrer Gliederung als ein Ganzes aufzufassen, wird völlig deutlich in dem Briefwechsel mit Jakobi, dem Genossen erster gährender Pläne, der im Geist und seinen Erscheinungen den entgegengesetzten Ausgangspunkt der Weltbetrachtung ergriff. Und hier eröffnet sich nun auch, wie er neben Büffon's Betrachtungsweise (Aristoteles kannte er leider nicht) Spinoza's verwandte Bestrebungen zu nützen verstand. „Wenn Du sagst, man könne Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der intuitiven Erkenntniß schreibt und sagt: diese Betrachtungsweise kommt durch den klaren Begriff vom wirklichen Wesen gewisser Attribute Gottes zum klaren Begriff vom Wesen der Dinge: so geben mir diese wenigen Worte Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von denen ich mir eine adäquate Idee bilden kann." — „Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das Göttliche in herbis et lapidibus" — „vergieb mir, daß ich so gern schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne"[5]).

Diese war die Verfassung Göthe's, in welcher sich die schöpferische Conception des neueren Pantheismus in ihm erhob: seit vielen Jahren anhaltend alle Kräfte seiner Seele auf die Gliederung aller Naturerscheinungen zu einem Ganzen, von welchem der Mensch ein integrirendes Glied ist, gerichtet. Er (falls nicht etwa gelingen sollte, sie noch weiter rückwärts nachzuweisen), und nicht Schelling oder Hegel, hat die geniale Anschauung hervorgebracht, welche diesen Pantheismus von dem des Spinoza, des Alterthums, der Renaissance (d. h. sowohl von dem Pantheismus, dessen schöpferischer Gesichtspunkt in der Stellung von Vorstellungswelt und Körperwelt zu einander und zu dem göttlichen Einen liegt, als dem, welcher auf der Analogie einer Weltseele beruht) unterscheidet. Die älteste Urkunde desselben ist ein Auffatz „Natur", welcher unter den Papieren der Herzogin Amalie viele Jahre später wiedergefunden wurde.

„Natur! wir leben mitten in ihr und sind ihr fremd. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verräth uns ihr Geheimniß nicht. Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen. Sie lebt in lauter Kindern; und die Mutter, wo ist sie? Gedacht hat sie und sinnt beständig, aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur. Sie liebt sich selber und haftet ewig mit Augen und Herzen ohne Zahl an sich selbst. Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen.

---

[5]) Anspielung auf Spinoza, Ethik 5, 24. 36.

Immer läßt sie neue Genießer erwachsen, unersättlich sich mitzutheilen. Leben ist ihre schönste Erfindung und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben."

Die Conception, daß die Natur sich in der Stufenfolge des Lebendigen auseinandergesetzt habe, um sich selber zu genießen, in Empfindung, Anschauung, begreifender Vernunft, ist der eigentliche Kern der Weltanschauung Schellings und Hegels. Der Wendepunkt des philosophischen Untersuchungsgeistes fällt in Kant; die Wende der Weltansicht, welche durchaus von den Zurüstungen philosophischer Begründung unabhängig ist, liegt in Göthe, in jenem großen beharrlich verfolgten Plan seines Lebens, die Einheit der Natur in der stätigen Steigerung ihrer Erscheinungen bis zu den höchsten geistigen zu erfassen, in der Form des Pantheismus, welche hieraus hervorging. Diese Form unterscheidet sich von jeder früheren, indem sie den Zusammenhang dieses Weltganzen als einen Proceß, als eine Geschichte, in welcher die Natur sich ihrer selber bewußt wird, auffaßt. Damit begann die Ideenreihe, deren Vorbereitung, aber auf dem Grunde ganz andrer Voraussetzungen, Leibnitz' Weltansicht, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts waren, deren letztes Glied Hegels Philosophie der Geschichte ist.

Wenn Salomon Maimon 1790 auf Grund des kritischen Standpunktes die Hypothese von der Weltseele erneuert[6]): so ist auch in seiner Anschauungsweise nichts das über jene alte Hypothese hinausreicht und der Anschauung einer Entwicklung vom Unbewußten zum Bewußtsein in der Natur sich nähert. Die Weltseele ist nach ihm eine der Materie beiwohnende, in ihr thätige Kraft, deren Wirkung alsdann nach den Modifikationen der Materie verschieden ist. Sie ist der Grund der besonderen Art der Zusammensetzung in jedem, ist selber die Organisation in allen organisirten Körpern, das Leben in jedem Thier, der Verstand in dem Menschen. Und zwar findet auch Maimon in dieser Idee einen Leitfaden für die Erweiterung unsrer Einsicht in die Einheit der Natur. Hier mag Göthe, der Maimon sehr liebte[7]), eine erfreuliche Bestätigung seiner eignen Richtung gesehen haben.

So war also die schöpferische Anschauung des modernen Pantheismus in Göthe aus seiner großen Richtung entsprungen, die Naturerscheinungen nach ihrer inneren Gliederung zu einem Ganzen aufzufassen. Dieser Gesichtspunkt leitete ihn nun aber zu einer Reihe bedeutender Entdeckungen.

Doch gilt es, bevor wir in die Ergebnisse selber eintreten, zunächst diese Richtung der Götheschen Forschung weiter aufzuklären. Die tiefere Einsicht

[6]) Berl. Journ. f. Aufkl. 1790 Juli. Es ist Ueberwegs Verdienst (Gesch. d. Phil. III, 204) auf diesen merkwürdigen Aufsatz aufmerksam gemacht zu haben.
[7]) Briefwechsel zwischen Rahel und David Veit I, 245.

in den Fortgang der geistigen Bewegung, welche wir darstellen, hängt davon ab. Göthe selber fühlte dies Bedürfniß, freilich in einer viel späteren Epoche: in diese also müssen wir hier zur Erläuterung blicken. Es war 1828, ein halbes Jahrhundert nach Abfassung jenes Aufsatzes über die Natur, als er ihn wieder in die Hand bekam. Nun erschien ihm die Anschauung der Natur in demselben als eine Weissagung, deren überschwängliche Erfüllung gekommen sei. Als diese Erfüllung bezeichnete er: die wachsende Verkettung der Erscheinungen zu einer Technik der Natur. In einer solchen also schien ihm das Wesen enthüllt werden zu müssen, welches „denkt, aber nicht als ein Mensch". Das Vermögen aber, welches eine solche Technik der Natur entwirft, klärte er sich an der Hand der Kritik der Urtheilskraft von Kant auf. Es war kein andres als jene geniale Anschauung, die in dem Dichter wirksam ist und welche seine Generation auch in die Forschung einzuführen begonnen hatte. Wie mußte es ihn freuen, auch bei Kant die in dem Dichter thätige Kraft und das Vermögen, diese Technik der Natur zu entwerfen, in ihrer Einheit begriffen zu sehen[8])! „Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen nebeneinandergestellt." Und es gab einen Gedanken Kants, dessen Licht diese seine Richtung der Forschung bis in ihre Tiefen zu erleuchten schien. „Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen zum Besonderen geht d. i. von dem Ganzen zu den Theilen." Wenn nun Kant dem göttlichen Verstande allein diese Verfahrungsweise zuerkennt, so entgegnet Göthe: wie wir uns im Sittlichen dem höchsten Guten annähern sollen, so müsse uns auch im Intellektuellen das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Theilnahme an ihren Schöpfungen würdig machen[9]).

Diese Aeußerung ist wie ein Markstein der Richtungen. Kant berührt

---

[8]) Diese Verwandtschaft zwischen gewissen Zweigen der Naturforschung und der Dichtung, die für das Verständniß Göthes so wichtig ist, hat dann auch der große Physiolog Johannes Müller hervorgehoben. „Wundern wir uns darum nicht, wenn einer und derselbe das Größte in beiden Richtungen erreicht hat. Nur durch eine nach der erkannten Idee wirkende Imagination entdeckte Göthe die Metamorphose der Pflanzen, ebendarauf beruhen seine Fortschritte in der vergleichenden Anatomie und seine höchst geistige, ja künstlerische Auffassung dieser Wissenschaft", phant. Gesichtsersch. S. 104. Andrerseits ist durch diese naturwissenschaftliche Richtung seines Geistes die Verfassung seines dichterischen Genies bedingt, welche Lavater so ausdrückte: „Dein Bestreben, Deine unablenkbare Richtung ist, dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben." Auch die erste Einsicht in den Generationswechsel verdankt die Naturforschung einem Dichter, Chamisso. Vgl. Steenstrup über den Generationswechsel S. 34 ff. [9]) Kant 4, 297.

in der berühmten Stelle, auf welche sich Göthe bezieht, die Grenze seiner Gedankenwelt. Es giebt keine Erkenntniß als vermöge der Verknüpfung gegebener Anschauungen durch die Verfahrungsweisen des Verstandes. Denn es giebt kein Vermögen, ohne ein in Empfindung Gegebenes durch einen schöpferischen Vorgang in uns selber eine Welt zu bilden. So bleiben das in der Empfindung gegebene Besondere der Natur und die Einheit desselben, welche aus unsrem Geiste stammt, einander fremd; ihr Zusammenstimmen erscheint als ein Zufall; erst indem wir einen göttlichen Geist denken, welcher wahrhaft intuitiv ist, erhebt sich diese zufällige Zusammenstimmung zur nothwendigen Einheit. An diese Gedankenreihe Kants knüpft Göthe an. Sie schließt sich ihm an die räthselhaften Stellen Spinoza's über einen intuitiven Verstand, welcher in den rebus singularibus, ohne die Vermittelung abgezogener Begriffe, ruhe (Eth. 5, 24. 36). Indem er von dem göttlichen Verstande in der Natur ausgeht, begründet er auf unsere Vertiefung in denselben (Spinoza und Schelling ähnlich) das Recht eines intuitiven Verständnisses oder — mit Schelling die Zusammensetzung des Ausdrucks umzustellen — einer intellektuellen Anschauung.

Und so beschäftigte also Göthe bereits Natur und Recht jenes intuitiven Verständnisses, welches auf andrem Gebiet Winckelmann und Herder zuerst zu einer Methode der Forschung auszubilden unternahmen und das von ihnen ab, in der ganzen Epoche, die wir hier darstellen, die herrschende geistige Verfahrungsart in Deutschland geblieben ist, wetteifernd mit den induktiven Methoden und nur zu oft durch die Irrthümer der Denker von den letzteren getrennt, dagegen immer wieder durch das wahre Bedürfniß positiver Forscher mit ihnen verknüpft. Keine bisherige Wissenschaftslehre hat diese große Richtung menschlicher Forschung wirklich untersucht. Von der Stellung der Weltkörper zu einander, durch die Bildung der Erde, die geographische Vertheilung des Lebendigen auf ihr, die gesellschaftliche Gliederung und das geschichtliche Ineinandergreifen der Menschengeschlechter bis zu der Individualität des einzelnen Menschen hin ist ein wissenschaftliches Interesse, das in sich selber Genüge hat, in der Auffassung dieses nur Einmal Gegebenen, Unvergleichlichen, für sich zu Verstehenden. An diese werthvollen Einzelanschauungen schließen sich dann die Allgemeinvorstellungen (Schemata), in welchen wir, von den für uns bedeutungslosen Unterschieden absehend, Anschauungen bilden, welche im Wechsel der Erscheinungen ein Gleichbleibendes mit sinnlichen Linien zeichnen, das doch nirgend existirt. Solche Schemata waren die morphologischen Grundformen, wie sie Göthe aufzustellen unternahm. Diese ganze Welt der Anschauung gehört der wissenschaftlichen Forschung. Es ist ein folgenschwerer Irrthum,

unsre abstraktesten Einsichten, die Erkenntniß der Gesetze, für die allein werthvollen zu halten, begreiflich bei einem Mill oder Buckle, aber unter uns durch die Richtung vieler bedeutender deutscher Forschungen von vorn herein widerlegt.

Und nun kam dieser Richtung der Forschung Göthe's die Lage der beschreibenden Naturwissenschaften entgegen. Es war genug logisch geordnetes Material in Botanik und vergleichender Anatomie vorhanden, um einen umfassenden Ueberblick möglich zu machen und doch gab es noch keinen Anfang eines solchen. Besonders in der Botanik lagen die großen Systeme von Linné und Jussieu vor.

Wird das intuitive Verständniß, welches von der Idee des Naturganzen durchdrungen ist, zu einer Methode der Forschung, bestrebt in die einheitliche Technik dieses Ganzen einzudringen: dann findet es an der Analogie sein mächtigstes Hilfsmittel. Die Berechtigung derselben liegt eben in dieser Idee einer einheitlichen Technik der Natur. Vermöge der Analogie, des vergleichenden Verfahrens schritt nun auch Göthe voran innerhalb der beschreibenden Naturwissenschaften.

Seine erste leitende Idee für das Studium der organischen Wesen war die einer Analogie zwischen den verschiedenen Theilen eines und desselben organischen Wesens. Die einzelnen Organismen zeigen eine gleichsam verkleidete Wiederholung derselben Theile. Diese nannte er nun bei den Pflanzen, an welchen sie am einfachsten studirt wird, Metamorphose. Es ist dasselbe Blatt, welches als Keimblatt, dann als Stengelblatt, als Kelchblatt erscheint, weiter als Blüthenblatt, Staubfaden, Pistill, ja als Samenhülle. Unter ungewöhnlichen Umständen erscheint es sogar bereit aus der einen Form in die andre mit scheinbarer Willkührlichkeit überzugehen. Dies entdeckte Göthe 1787 in den Gärten von Palermo. Dann lehrte ihn 1790 ein glücklicher Blick auf einen halbgesprengten Schafschädel, welchen er im Sande des Lido von Venedig zufällig fand, dies Gesetz auch auf den Bau der Wirbelthiere übertragen und den Schädel als eine Reihe stark veränderter Wirbel auffassen. Ueber die Zahl und die Ausprägung der einzelnen Schädelwirbel wird noch gestritten, der Grundgedanke hat sich aber erhalten. Die Metamorphose der Pflanzen ist zum festen Besitz der Botanik geworden.

Eine zweite leitende Idee führte weiter. Göthe lehrte die Verschiedenheiten in dem anatomischen Bau der einzelnen Thierklassen als Abänderungen eines gemeinsamen Bauplanes oder Typus auffassen, bedingt durch verschiedene Lebensweise, Wohnorte, Nahrungsmittel. Schon Camper hatte seinen Forschungen den Gedanken zu Grunde gelegt, daß in dem ganzen

Reich des thierischen Lebens, vom Fisch bis zum Menschen, wo ähnliche Zwecke vorliegen, auch ähnliche Theile hervortreten. Nun hatte Göthe schon 1786 die merkwürdige Entdeckung des Zwischenkieferknochens am Menschen gemacht; durch sie ward ein Fall festgestellt, in welchem eine in der Anlage gegebene Gleichförmigkeit der Struktur selbst im Widerspruch mit den Anforderungen des vollendeten Baus besteht, sodaß diesen Anforderungen der betreffende Theil der Struktur erst durch eine spätere Verwachsung der getrennt entstandenen Theile angepaßt werden muß. Alexander von Humboldts Aufforderung bestimmte dann Göthe 1795 seinen Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie auszuarbeiten. „Er lehrt darin — urtheilt Helmholtz — mit der größten Klarheit und Entschiedenheit, daß alle Unterschiede im Bau der Thierarten als Veränderungen des Einen Grundtypus aufgefaßt werden müssen, welche durch Verschmelzung, Umformung, Vergrößerung, Verkleinerung oder gänzliche Beseitigung einzelner Theile hervorgebracht worden seien. Es ist das im gegenwärtigen Zustand der vergleichenden Anatomie in der That die leitende Idee dieser Wissenschaft geworden. Sie ist später nirgends besser und klarer ausgesprochen, als es Göthe gethan hatte, auch hat die Folgezeit wenig wesentliche Veränderungen daran vorgenommen, deren wichtigste die ist, daß man den gemeinsamen Typus jetzt nicht für das ganze Thierreich zu Grunde legt, sondern für jede der von Cuvier aufgestellten Hauptabtheilungen desselben." Und Johannes Müller bemerkt über das ihm vorschwebende Ideal vergleichender Naturforschung: „Wer davon sich einen deutlichen Begriff machen will, lese Göthe's meisterhafte Schilderung des Nagethiers und seiner geselligen Beziehungen zu andern Thieren in der Morphologie. Nichts Aehnliches ist aufzuweisen, was dieser aus dem Mittelpunkte der Organisation entworfenen Projektion gleich käme. Irre ich nicht, so liegt in dieser Andeutung die Ahndung eines fernen Ideals der Naturgeschichte."

„Das höchste Studium des Menschen ist der Mensch." Mit diesem Wort, das auch Göthe sich aneignete, stimmt Schillers Anschauung seiner geistigen Verfassung überein, nach welcher er die Reihe der Organisationen von den einfachsten ab forschend durchlief, um endlich aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes den Menschen zu erbauen und ihn solchergestalt wahrhaft genetisch zu verstehen, ja der Natur gleichsam nachzuschaffen. Hier war das Ziel seiner Wanderung durch die ganze Natur. Unsre Darstellung der Forschungen Göthe's sieht sich aber an diesem Punkte, vor seinem genetischen Verständniß des Menschen angehalten. Wir betrachten hier Göthe, wie er sich in den letzten neunziger Jahren darstellte, als die Generation Schleiermachers seine Einwirkung empfing. Die Ausbildung seiner Gedanken

über die menschliche Gesellschaft auf dem Grunde seiner Einsichten vom Naturganzen gehört aber seiner letzten Epoche.

In diesen späteren Zeiten hat er gerade die im Kreise Schleiermachers angeregten Probleme unter dem Einfluß dieser neuen Bewegungen zu lösen gesucht. So entstanden die Wahlverwandtschaften, die Wanderjahre. Ehe, Eigenthum, Erziehung beschäftigen ihn. Seine Forschungen auf diesem Gebiete führen ihn zu dem Gedanken Schleiermachers und seiner Freunde: „Jeder ist selbst nur ein Individuum und kann sich auch eigentlich nur für's Individuelle interessiren. Das Allgemeine drängt sich auf, erhält sich, vermehrt sich; wir benutzen es, aber wir lieben's nicht." Und dieser letzten Epoche gehört denn auch eine der Ausdehnung seiner Forschungen auf die sittliche Welt entsprechende Erweiterung seiner Weltansicht, über jene pantheistische Conception seiner Jugend hinaus, zu einer bedeutsamen Uebereinstimmung mit Leibnitz, mit Lessing hin, d. h. also mit jener Weltanschauung des Christenthums, in ihrer Harmonie mit Plato und Aristoteles aufgefaßt. „Der Gedanke läßt sich nicht vom Gedachten, der Wille nicht von der Bewegung trennen." In dieser Gott-Natur der Mensch eine unvergängliche Monade, welche tausendfache Metamorphosen durchlaufen kann, bestimmt an jedem Punkt dieses grenzenlosen Daseins im Vollbesitz des Augenblicks zu ruhen. „Liegt Dir gestern klar und offen, wirkst Du heute kräftig, frei, kannst auch auf ein Morgen hoffen, das nicht minder glücklich sei." Auf diesen höchsten Abschluß der Götheschen Weltanschauung blicken wir hier nur voraus.

Dagegen führte in der früheren Epoche, seit 1784, ein ihm tief verwandter Geist, Herder, die volle Aufgabe aus, vor welcher Göthe stand, das genetische Verständniß des Menschen und der Geschichte aus dem Zusammenhang des Weltganzen. War schon das Lebensideal Göthe's[1], im Sinne seines naturforschenden Geistes, nicht die Geburt sehnsüchtiger Phantasien, welche die Bedingungen des menschlichen Daseins überschreiten, sondern das höchste Resultat seiner Einsicht in die Naturordnung selber, so konnte eine solche Betrachtungsweise ihren Abschluß nur in dem genetischen Verständniß, in einer vergleichenden Wissenschaft des Menschen finden. Seine eigenen Arbeiten zeigen auch in späteren Jahren nur einzelne geniale Anschauungen von großem wissenschaftlichem Werth, wie z. B. die Anmerkungen zum westöstlichen Divan, Vieles in seiner Geschichte der Farbenlehre. Aber durch seine Forschungsweise und ihre naturwissenschaftlichen Resultate schuf er eine strengere wissenschaftliche Grundlage für die lange angebahnte Arbeit Herders: dieses außerordentlichen Mannes, dessen Mission war, in aller Gestalt das Menschliche aufzuzeigen, selbst einem Lessing gegenüber geltend zu machen, daß Humanität eben in der Beziehung zur mütterlichen

Erde, zur nationalen Umgebung sich verwirklicht, daß es in den Wandlungen der Geschichte kein sich selber gleiches Ideal des Menschlichen giebt. Mit ihm theilte nun Göthe seit dem Herbst 1783 alle seine Ideen; ich versuche nicht, die Einwirkung des einen auf den andren, was sie gemeinsam andren verdanken, von einander zu sondern; aber unter Göthe's Einfluß entsprang das einzige reife, unentstellte, in großem Styl gearbeitete Werk Herders, seine Ideen zur Geschichte der Menschheit, deren erster Band im April 1784 erschien[10]).

Dem Verständniß dieses großartigen Werks hat nichts mehr geschadet als Herders zehn Jahre zuvor erschienene Schrift „auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit". In dieser Arbeit führte er die Analogie zwischen den Lebensaltern des einzelnen Menschen und denen des Menschengeschlechts durch. In Bezug auf die Epochen der Festigung von Vorstellungsmassen und Willensgewöhnungen in den einzelnen Nationen ist diese Analogie nicht unfruchtbar: wie sie denn in dieser Beziehung noch neuerdings Roscher aufgenommen hat. Dagegen sind die parallelen Verhältnisse zwischen dem Abstraktum des Menschengeschlechts und zwischen dem einzelnen Individuum sehr wenig hervortretend. Aber Analogien haben etwas Zündendes. Es half nichts, daß sich Herder gegen die Variationen auf diesen unreifen Versuch erklärte, ja ihn selber so gut als zurücknahm[11]). Selbst Gervinus (5, 341), dieser bedeutende Kenner philosophischer Behandlung der Geschichte, bedauert, daß Herder das physiologische Gesetz des Völkerlebens, das er in jener früheren Schrift angeregt, fallen gelassen.

[10]) 12. Nov. 1783 meldet Göthe Jakobi: „Von meinem Leben ist es wieder ein schönes Glück, daß die leidigen Wolken, die Herder so lange von mir getrennt haben, endlich und auf immer sich verziehen mußten." Von der Metamorphose der Pflanzen bemerkt er: „meine mühselige qualvolle Nachforschung ward erleichtert, ja versüßt, indem Herder die Ideen zur Geschichte der Menschheit aufzuzeichnen unternahm. Unser tägliches Gespräch beschäftigte sich mit den Anfängen der Wasserdecke, der darauf von Alters her sich entwickelnden organischen Geschöpfe. Der Uranfang und dessen unablässiges Fortbilden ward immer besprochen und unser wissenschaftlicher Besitz durch wechselseitiges Mittheilen und Bekämpfen täglich geläutert und bereichert." Wie es scheint, ist dies nicht ohne die Absicht bemerkt, zu erklären, wie sich bei Herder schon manches von seinen Entdeckungen angedeutet finde. Dies muß mit dem Urtheil v. Baer's zusammengehalten werden (Reden 61): „Herder hat mit Seherblick die Umrisse der vergleichenden Anatomie hingeworfen und die Arbeiten von Cuvier und der neueren Zeit überhaupt kann man als einen Commentar zu diesen Umrissen bezeichnen." [11]) In der Vorrede zu den Ideen; ebendas. S. VI erklärt er sich auch, ohne denselben zu nennen, gegen Adelungs anonymen „Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts 1782", in dem Herder's Idee durch die armseligste Ausführung todtgehetzt war.

Durch alle Bücher der Ideen Herders geht nun, wie durch Spinoza's Ethik, ein einziger Zug gegen erdichtete Begriffe und ganz in Einstimmung mit diesem damals von Göthe und Herder als Grundlage ihrer Weltansicht anerkannten Werk erscheint die Einführung des Zweckbegriffs in die Geschichte als der in seinen verschiedensten Verkleidungen verfolgte Feind der wahren Forschung. „Der Geschichtsforscher", sagt Herder, „wird nie eine Sache, die ist oder geschieht, durch eine andere, die nicht ist, zu erklären streben. Mit diesem strengen Grundsatz verschwinden alle Ideale, als Phantome eines Zauberfeldes [12])." Demgemäß werden wir uns hüten, den Thaterscheinungen der Geschichte verborgene einzelne Absichten eines uns unbekannten Entwurfs der Dinge anzudichten. Auf die Frage, warum Alexander nach Indien zog, giebt es keine Antwort als: weil er Philipps Sohn, Alexander war. Indem wir diese Erforschung eines Planes der Geschichte aufgeben, werden wir belohnt durch die Einsicht in die hohen und schönen Naturgesetze, welchen der Mensch selbst in seinen wildesten Ausschweifungen und Leidenschaften gehorcht [13]).

Allenthalben auf unsrer Erde wird, was auf ihr werden kann, theils nach Lage und Bedürfniß des Ortes, theils nach Umständen und Gelegenheit der Zeit, theils nach dem angeborenen oder sich erzeugenden Charakter der Völker [14]).

Und zwar zerlegen wir die Gründe dieser Fülle von geschichtlichen Erscheinungen in zwei Klassen: in die genetischen Charaktere der Nationen und die örtlich-zeitlichen Bedingungen, unter welchen sie zusammenwirken. Die Grundgesetze der geschichtlichen Erscheinungen liegen also einerseits in der Weltstellung, geographischen Gestalt und Geschichte der Erde, andrerseits in der physiologisch-psychologischen Natur des Menschen. In diesen Sätzen gelangt Herder von den Vordersätzen Spinoza's aus zu dem noch heute gültigen Grundgedanken aller philosophischen Analyse geschichtlicher Erscheinungen.

Es handelt sich hier um nichts Geringeres als um eine genetische Anschauung, welche vom Weltgebäude ausginge, dann fortschreitend zur Stellung der Erde in ihm und den aus ihr folgenden Bedingungen für alles Leben auf derselben, von da zu einem Gemälde der Vertheilung von Wasser und Land, Gebirg und Ebene, zu der sich nun ergebenden Vertheilung des organischen Lebens: die Grundformen des Baues der Pflanzen und Thiere

---

[12]) Ideen Buch 13, Cap. 7 vgl. Spinoza Eth. Buch 1, Anhang. [13]) Ideen Buch 15 Einl. vgl. Spin. Eth. Buch 3, Einleit. vgl. auch Buch 14 C. 6. [14]) Ideen Buch 12 c. 6. vgl. 13, 7, dazu Spinoza, Eth. 1, 11.

würden von innen entwickelt: bis dann, mit Ritter zu reden, das Individuum der Erde zu voller Anschauung gelangt wäre, mit all den Bedingungen, welche es für die Menschengeschichte darbietet. Man kann diesen großen Plan Herders nicht besser erleuchten als durch die unsterblichen Werke Alexander von Humboldts und Ritters geschehen ist, welche die Frucht dieser von Herder und seiner Epoche angebahnten Methode sind.

Dieser große Entwurf Herders war aber in den Ideen nur die Basis für ein vergleichendes Studium des Menschen. Der Mensch ist das höchste Glied der Entwicklung jener genetischen Kraft, die in der Erde thätig ist. Hier schließt er sich ganz an Göthe's Forschungen an, in scharfem Gegensatz zu Kant. An dieser Stelle, wo es sich um die Erklärung des Menschen aus dem Zusammenhang des Naturganzen handelt, erkennen wir den schneidenden Widerspruch zwischen dieser Herder-Göthe'schen Richtung und der Kants, für welchen der Mensch der Naturordnung entnommen, Glied einer unsichtbaren höheren Ordnung war. Der Fortgang der Technik der Natur geht dahin, ein immer feineres und relativ größeres Gehirn zu bereiten, um dem Geschöpf einen freieren Mittelpunkt von Empfindungen und Gedanken zu sammeln. Je mehr nun das Haupt und der Körper eines Thiers eine ungetrennte horizontale Linie sind, desto weniger Raum zum erhöhten Gehirn ist bei ihm; je mehr sich der Körper zu heben, das Haupt loszugliedern strebt, desto feiner wird die Bildung des Geschöpfes. Hier liegt der allgemeine erklärende Grund für den von Camper entdeckten Gesichtswinkel. Aus dieser wissenschaftlichen Grundansicht wird man nun verstehen, welchen wohlberechtigten Sinn in Herders Gedankenreihe die Bedeutung des aufrechten Ganges hat. „Im inneren Verhältniß der Theile nach der Lage gegeneinander und nach der Richtung des Hauptes in seiner Organisation zum Ganzen wohnt der Unterschied einer Organisation zu diesem oder jenem Instinkt, zur Wirkung einer Thier- oder Menschenseele" [15]).

Diese Organisation gab dem Menschen, durch eine erhabene, freie, menschliche Brust die Bedingungen der Sprache. Von ihr beginnt seine Bildung, seine Kultur. Aus ihr muß die Vernunft genetisch verstanden werden, nicht aber — wie Kant will; so dürfen wir hinzufügen — [16]) als ein Engeln und Menschen gemeinsames ursprüngliches Vermögen. Und so kann auch das höchste Ziel der Menschheit nur Humanität sein. Eine Moral, welche sie übersteigt, bildet Chimären. Selbst wenn wir uns Engel oder Götter denken, so denken wir sie uns nur als idealische Menschen. Die

[15]) Ideen B. 4 C. 2. [16]) A. a. O., auch gegen Kant, ohne ihn zu nennen, S. 171.

Gottheit hat den Menschen in nichts die Hände gebunden als durch das, was sie waren, durch Zeit, Ort und die ihnen einwohnenden Kräfte[17]).

Die Mutter dieser vielfachen Organisation des Menschengeschlechts ist die genetische Kraft der Natur, welcher das Klima nur freundlich oder feindlich zuwinket. Das verknüpfende Band ist in der Thatsache der Arteinheit des menschlichen Geschlechts zu suchen. So stimmt hier Herder mit den neuesten Forschungen überein. Und zwar macht sich in dem Kampf dieser mannigfaltigen menschlichen Kräfte ein großartiges Naturgesetz geltend. Alle zerstörenden Kräfte müssen den erhaltenden Kräften in der Folge der Zeiten unterliegen. Ein einzelner Fall dieses allgemeinen Gesetzes ist, daß im Menschengeschlecht weniger Zerstörer als Erhalter geboren werden. So wie im Thierreich weniger reißende als grasfressende Thiere nach seinen Bedingungen möglich sind, so findet auch in der geschichtlichen Welt ein ähnliches Verhältniß statt, da hier unregelmäßige Leidenschaften und Mißanlagen der Natur zu entsprechenden äußeren Bedingungen hinzutreten müssen, um eine zerstörende geschichtliche Kraft zu erzeugen. Andererseits schwächt der Fortgang der Künste und Wissenschaften mit der thierischen Stärke des Körpers auch die Anlage zu wilden Leidenschaften und giebt denselben gegenüber wachsende Mittel der Einschränkung[18]).

Es kann nicht im Einzelnen verfolgt werden, wie weit Herder im Studium der stätigen Ursachen für die großen geschichtlichen Erscheinungen gelangte, wie tief er andrerseits in der Beschreibung derselben vordrang. Wenn ihn Spinoza in der Grundanschauung leitete, Göthe in der Auffassung der genetischen Kraft der Natur und der Reihenfolge ihrer Gestaltungen: so ist für seine Anschauung griechischer Geschichte Winckelmann, für die der römischen Montesquieu bestimmend[19]). Wer könnte alles selbstständig umfassen? Ein großer Anfang war von Göthe und ihm gemacht.

Mit Einem Blick übersehe nun der Leser die vorgelegte Entwickelung unserer Weltansicht außerhalb der Fachphilosophie. Es wäre ganz unmöglich, die großen Arbeiten der Generation Schleiermachers selber und vor Allem die dieses außerordentlichen Mannes zu würdigen, ja nur zu verstehen: gingen wir nicht von dem aus, was diese Generation vorfand.

---

[17]) B. 15 c. 1. S. 278. 281. Auch hier gegen Kant. [18]) A. a. O. 282. — B. 7. C. 1. S. 58. — C. 4. S. 84. — B. 15, C. 2. S. 287. — Das schöne C. 2. des 15. Buchs enthält sehr richtige Anfänge für die Behandlung des Problems vom Fortschritt der Menschheit. [19]) Eine sehr schöne Einzeluntersuchung über einen für die philosophische Behandlung der Geschichten der Wissenschaften sehr wichtigen Punkt enthält die Abhandlung vom Einfluß der Regierungen auf die Wissenschaften, der Wissenschaften auf die Regierungen. S. W. Zur Phil. u. Gesch. Bd. 14. S. 205 ff.

Ein Lebensideal war in Dichtung und sittlicher Reflexion ausgebildet, welches die moralischen Wissenschaften reformiren mußte. Diese Reform kann nunmehr aus ihrem eigentlichen Impuls verstanden werden. Und damit wird der tiefste Zug in Schleiermachers Natur erfaßt.

Der Weltansicht der theologischen Aufklärung war eine aus der freien Betrachtung der Welt selber in großem Geiste gebildete Weltansicht gegenübergetreten. Ja eine Conception war entworfen, durch welche das Weltganze als genetische Entwickelung von unbewußter Natur bis zu den höchsten Formen des Bewußtseins nunmehr aufgefaßt werden konnte. Hiermit ist die erste und originale Form aufgezeigt, aus welcher sich der neuere deutsche Pantheismus in Schelling und Hegel entwickelte. Auf Grund dieser inhaltlichen Anschauung unternahmen dann diese beiden Männer das Räthsel der menschlichen Erkenntniß zu lösen: der wahrhafte Sinn und Gehalt der Natur ist dem menschlichen Geiste einwohnend, wird entwickelt, indem seine Begriffe entwickelt werden, weil der Geist eben nur die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene Natur ist, sein Wesen ist das der Natur, sein Inhalt schlechthin der ihre. Ist eine großartigere dichterische Conception über den Zusammenhang der Welt zu denken? Erst von ihr aus kann Schleiermachers Unternehmen gewürdigt werden, aus der Art, wie uns die Natur gegeben ist, von Vernunft durchdrungen, ihr entsprechend, einen Schluß auf den metaphysischen Zusammenhang beider zu machen, zugleich aber nachzuweisen, wie die anschauliche Auffassung dieses metaphysischen Grundes der Weltharmonie dem religiösen Gemüth eigne.

Und geniale Anschauung war aus dem Reich der Dichtung auch in das der positiven Wissenschaften eingedrungen; sie hatte sich hier zu der wahrhaft fruchtbaren combinatorischen und vergleichenden Anschauung als einem mächtigen Organ der Wissenschaft vom Erdganzen entwickelt. Das Größte war damit vorbereitet. Wenn Humboldt später sein Ziel bezeichnete als „Betrachtung der körperlichen Dinge unter der Gestalt eines durch innere Kräfte bewegten und belebten Naturganzen, als abgesonderte Wissenschaft", wenn Ritter sein Ideal so aussprach: „die Erde ist ein kosmisches Individuum mit eigenthümlicher Organisation, ein ens sui generis mit fortschreitender Entwickelung; diese Individualität der Erde zu erforschen ist die Aufgabe der geographischen Wissenschaft": so sehen wir die beiden großen Männer auf den Bahnen, wie sie von Winckelmann, Göthe, Herder damals eingeschlagen wurden. Auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften wäre auch nur Namen zu nennen Ueberfluß; hier hat die Methode der Anschauung das Höchste erreicht; die Schlegel, W. v. Humboldt, Bopp, die Grimm, Böckh, Welcker bilden Eine Reihe. Zugleich aber lagen in dieser großen Richtung

des deutschen Geistes, vom Ganzen ausgehend, Gliederung, Vertheilung und Struktur aufzufassen, die Ursachen zu tiefgreifenden Irrungen dieser Epoche. Die Aufgabe ist so schwierig als unumgänglich, für die Methoden, welche nach Kant bei philosophischen Denkern wie bei positiven Forschern bis auf unsre Zeit hin herschend wurden, den erklärenden Grund in der damaligen Verfassung des wissenschaftlichen Geistes zu entdecken, ihre großen Impulse von ihren Irrthümern zu sondern.

So Vielfaches brachte der anschwellende Strom unsrer großen dichterischen Epoche: neue Ideale des Lebens, eine neue Weltansicht, Methoden sogar der wissenschaftlichen Forschung. Zunächst stellt sich uns die merkwürdige Gährung in den moralischen und gesellschaftlichen Zuständen und Anschauungen dar, wie sie aus den neuen Idealen des Lebens entsprang.

Zweites Capitel.

Berlin.

Schleiermacher trat in Berlin in den stürmischen Streit zwischen den neuen Idealen des Lebens und den Traditionen, Ueberzeugungen, ja Lebensmächten ein, welche die vorangegangenen Jahrhunderte gesammelt hatten. In der Hauptstadt der Monarchie Friedrich des Großen hatten diese Traditionen eine andere Lebensfähigkeit als irgendwo sonst. In diesem Streit vergingen ihm und seinen Freunden die Jahre brausender Jugendkraft. Erscheinungen treten in demselben hervor, von beiden Seiten, vielgepriesen und vielgeschmäht, welche nur aus dem Geist dieser werdenden Großstadt richtig gewürdigt werden. Wenn irgend eine Stadt Europas, so zeigte sie

---

[20]) Für dieses Kapitel bot die Berliner Bibliothek besonders in einer Reihe von Collektaneenbänden ein höchst reichhaltiges Material. Von andren wichtigen Schriften (außer den Geschichten Berlins von König, Mila u. a.) hebe ich hervor: Berl. Monatsschrift seit 1783. Mirabeau de la monarchie prussienne 1788 (in den betr. Abschnitten nur zu sehr durch Nikolai's Einfluß gefärbt). Berliner Correspondenz 1783. Der Berlinismus 1788. Ein Neujahrsgeschenk für Berliner Einwohner 1788. Taschenbuch des Montagsclubbs 1789. Der Zuschauer und Moqueur von Berlin 1794. Jahrbücher der preußischen Monarchie 1797. 1798 (darin besonders der bekannte Aufsatz von Madame Unger über Berlin, Briefe einer reisenden Dame") u. s. w.

von frühan eine geschichtlich bestimmte Individualität, von der sie allen hier auftretenden Richtungen etwas aufprägte. Schleiermachers ganze Wirksamkeit erscheint mit dieser verwachsen; hier ist der geschichtliche Boden dieser Wirksamkeit bis zu seinem Tode. Versuchen wir, diese Eigenthümlichkeit aufzufassen, den Stand der Partheien, die Zustände der Stadt, wie Schleiermacher sie vorfand aus der Entwickelung derselben zu begreifen.

Als Friedrich der Große am Morgen des 15. December 1740 Berlin verließ, das in Carnevalsfreuden schwelgte, und auf Crossen seiner Armee entgegenfuhr, in Jugendmuth beginnend, was ihn dann ein ganzes Leben hindurch an Siege und an Gefahren, an ruhelose Arbeit fesseln sollte: da war die Hauptstadt, die er verließ, völlig verschieden von dem gegenwärtigen Berlin, eine Stadt etwa von der Größe des heutigen Köln (Süßmilch berechnet aus den Sterbelisten ihre Einwohnerzahl auf gegen 100,000); sie war wenig mehr als Residenz- und Garnisonstadt; die Bevölkerung, die jederzeit lebendig und von scharfer Zunge war, an straffen Gehorsam gewöhnt; selbst von literarischen Interessen nicht viel zu bemerken. Ein starkes Staatsgefühl in ihr, welches an hart drückende Pflichten gewöhnt war, daneben treten sehr feste zum Pietismus neigende Ueberzeugungen hervor.

Vom Dresdener Frieden ab, 1746, änderten sich nun aber auffallend schnell Ausdehnung, Sitten, Denkart der Stadt; das moderne Berlin bereitet sich vor. Noch immer zwar bilden Hoffestlichkeiten den Mittelpunkt der Stadtinteressen und nach dem Bericht eines guten Geschichtschreibers der Stadt ward das Berliner Publikum durch dieselben in einer angenehmen Stimmung erhalten. Wunderbare Zeiten, in denen sich der Bürger daran freute, verstohlen Feste mit anzusehen, welche aus seiner Tasche bezahlt wurden! Aber Andres geschah, was diese gemüthlichen Zustände umzugestalten begann. Die Stadt wuchs sehr rasch in den nächsten Friedensjahren. 1747 stand die Einwohnerzahl auf 107,000, die Garnison von über 21,000 Mann inbegriffen; von da ab bis 1755 ist sie jährlich etwa um 3000 Seelen gewachsen. Die Preise stiegen, die Zahl der Ehen sank, man bemerkte rasch aufschießende Ueppigkeit des Lebens, der reiche schlesische Adel prunkte am Hofe. Und nun gewährte Friedrich eine Freiheit, in Rede und Schrift sich über religiöse Gegenstände zu äußern, er umgab sich mit einer Gesellschaft, so voll zugleich von Geist und Frivolität, daß nunmehr Alles zu sagen und zu thun erlaubt schien, was nicht gegen den Staat war. Friedrich zerriß die alte Verknüpfung staatlicher und kirchlicher Interessen. „Diese sogenannte Verfeinerung räumte bei den Bewohnern der Residenz nach und nach die Grundsätze aus dem Weg, die bis dahin Bewegungsursachen im bürgerlichen Leben gewesen waren.“ In diesen einfachen Worten

ist der entscheidende Punkt ausgesprochen, um den es sich bei Beurtheilung der bürgerlichen Aufklärung handelt, wie sie in Berlin in diesem Jahrhundert ihren Sitz hatte. Es war in den Beweggründen des großen Königs etwas dem allgemeinen Geiste Fremdes, Unheimliches. Wenn seine große Seele sich durch den Gedanken der Pflicht gebunden fühlte, ohne irgend ein Motiv der Furcht oder der Hoffnung, des Glaubens oder der philosophischen Ueberzeugung: so war die Zeit freilich noch nicht da, in welcher dies Pflichtgefühl dem Staat gegenüber auch andren Ständen zu einem mächtigen Motiv werden konnte. Dennoch begann der Kern seines Wollens, ohne jenes Gewand französischer Philosophie — Gewand in der That, wenn man auf die Formation des Willens in einem Friedrich und einem Voltaire sieht — einzelne Menschen von hervorragender Intelligenz oder großer politischer Stellung zu bewegen Den mittleren Ständen ward er durch eine Zumischung von Hausphilosophie genehm. Der Gesichtspunkt des Staatswohls ward, auch moralischen und religiösen Erscheinungen gegenüber, den Publicisten natürlich. Kritische, untersuchende Regsamkeit, eine negative Ader, die Berlin seitdem eigen geblieben ist, traten frei hervor.

Dieser Geist fand seinen ersten gesellschaftlichen Ausdruck für die mittleren Stände in dem Montagsclub, welchen auf Anregung eines Schweizer Theologen Schulteß der Dichter Friedrichs, Ramler mit Sulzer gründeten und zu welchem alsdann Nicolai hinzutrat und — Lessing. In ihm erhob sich der neue Geist zu seiner höchsten dichterischen und schriftstellerischen Macht. Im „gelehrten Artikel" der Vossischen Zeitung trat er zuerst auf. Der leichte Brieften, die kecke Form, das starke Gefühl des realen und gesunden Lebens in ihnen riefen Nicolai's Briefe über die Literatur hervor. Und nun gesellte sich ein verschüchterter, von dem damaligen Gelehrtenthum ausgeschlossener, einsamer jüdischer Kaufmann zu ihnen, Moses Mendelssohn. Man kann sagen, daß in dem Jahr 1755, in welchem Lessing, Nicolai und Mendelssohn zusammentraten, die ältere literarische Schule Berlins gegründet ward. Lange ist ihr Charakter zu sehr unter dem Schatten der späteren Unthaten Nicolai's betrachtet worden. Diese Schriftsteller trugen nicht den Zopf der damaligen Universitäten, sie bezogen keine fürstlichen Pensionen: sie fühlten sich als Ausdruck der Denkart eines mächtig wachsenden Bürgerthums, getragen von den Interessen, den Stimmungen und intellektuellen Bedürfnissen einer rasch wachsenden großen Stadt. Und so begann die glänzende Epoche Berlins, in welcher es die Führung der geistigen Bewegung in Deutschland besaß.

Höchst merkwürdig ist nun, wie der siebenjährige Krieg diesen aufsteigenden Geist der Stadt mächtig förderte. Während das Bevölkerungsver-

hältniß im Ganzen, obwohl nicht stätig und nur unbedeutend, sank, war die Stimmung in der Stadt nichts weniger als gedrückt. Ueberall Spuren eines sich bildenden öffentlichen Geistes in politischen Dingen. Eine Fluth von Staatsschriften aus beiden Lagern, vor Allen Herzbergs geniales mémoire raisonné erregte das Publikum zu lebhaften Debatten. Ganz wie wir es heute erlebten rief der Krieg Blätter hervor, welche die neuesten Nachrichten unter die Masse warfen. Wohlfeile Broschüren über die Ereignisse machten Buchhändler vermögend. Und nichts zeigt den Zusammenhang von Leben und Literatur schlagender, als daß der Krieg selbst den schönwissenschaftlichen Unternehmungen von Berlin aus durchgreifendere Energie mittheilte. Nicolai bezeugt ausdrücklich, daß derselbe Lessing die Stimmung gab, auch in der poetischen deutschen Welt von Seraphim, Catonen und Daphnen einmal mit kühnem summarischem Verfahren aufzuräumen. So entsprangen die Literaturbriefe. Mitten in der Krisis Preußens erhielt sich Berlin an der Spitze der geistigen Bewegung.

Und wie entwickelte sich nach siegreichem Abschluß des großen Kriegs Berlin in gesellschaftlicher und geistiger Hinsicht, nachdem sich so Gemeingefühl, politischer Sinn, realistische Auffassung der Welt in gewaltigen Zeiten gebildet hatten? Es ist ein weniger glänzendes, aber sehr belehrendes Bild, welches sich hier darbietet.

Kaum ist über eine geistige Erscheinung mehr, mit unbedingterem Lob zuerst, dann mit maßloserem Spott discutirt worden, als über jene ältere Richtung des Berliner Geistes, wie sie von Lessings Weggang, 1766, bis in die neunziger Jahre sich ausgebildet und geherrscht hat. Schleiermacher und seine Freunde fanden sich immer wieder, einzeln und in geschlossenen Reihen, in Spott und Ernst, zum Kampf mit ihr genöthigt. Hier erklärt sich uns ihr Charakter mit seinen Stärken wie mit seinen Schwächen. Diese Parthei der alten Berliner Schule entstand, indem auf die dargestellte aufstrebende geistige Bewegung der Absolutismus Friedrichs des Großen hemmend, ablenkend, ja geradezu entsittlichend einwirkte.

Von jenem 30. März ab, an welchem der König, von den festlichen Reihen der Bürgerschaft seit dem Morgen vergebens erwartet, durch die Vorstädte des Abends nach seinem Schlosse ritt, inmitten eines begeisterten Volkes ganz einsam, war dem öffentlichen Geiste der Stadt, wie ihn der Krieg groß gezogen, eine verhängnißvolle Reihe von Enttäuschungen bereitet. Langjährige Gewohnheiten des Lagerlebens, des Feldherrn, welcher in furchtbaren Lagen gezwungen ist, alles als Mittel anzusehen und den Gehorsam der in den vorausgesehenen Tod geht als die einzige Tugend eines Menschen, daneben Erfahrungen andrer Art, die keinem unbeschränkten Fürsten

erspart bleiben und die seinen Hang zur Menschenverachtung allmächtig machten, hatten die Natur des Königs gewaltig verändert; der schlanke Stamm war knorrig geworden. Seine Härte lag schwer auf Handel und Finanzen. Vergleicht man die Ziffern des Wachsthums von Berlin seit dem Frieden, so ist man überrascht, die Progression der Bevölkerung geringer zu finden als zu verschiedenen Zeiten vorher und nachher. Seine Maßregeln schnitten unbarmherzig in das einfache Lebensbehagen des Bürgers. Raucher und Schnupfer murrten über die Eingriffe in die natürlichen Rechte des Menschen; man bot ein kurzweiliges Gespräch über den Kaffee, zwischen ein paar alten Invaliden, nebst dem Abschiedslied einer alten Jungfer an ihre Kaffeekanne in der Stadt aus. Das Recht zu spotten allein ließ der König seinen Berlinern, und auch dieses beträchtlich eingeschränkt durch die Furcht vor dem alten Löwen in Sanssouci, dessen Tatzen unberechenbar waren. Dagegen ward der im Aufsteigen begriffene Geist ernster Discussion über das Gemeinwohl auf literarische und religiöse Fragen eingeschränkt oder zu armseligem Notizenkram und devoter Anbetung herabgewürdigt. Er war noch da, dieser Geist, selbst in Nicolai's Beschreibung von Berlin, seiner Reise durch Deutschland, in Biesters Aufsätzen über einzelne Verwaltungsfragen und Institute, in der gehorsamen Monatsschrift, in den Debatten des Montagsclubbs; aber entartet, gebunden. Gelehrte, wie Büsching und Süßmilch fanden bei dem Publikum lebhaften Antheil, aber aus ihren statistischen Zusammenstellungen wurden nur Resultate in bestimmter Richtung gezogen. Der bedeutendste politische Schriftsteller, der in Berlin lebte, Dohm, verstummte, seitdem er im auswärtigen Ministerium mit bedeutenden Aufgaben zu thun hatte. Die sehr starken geistigen Interessen der Stadt zeigen die mannichfachen Privatvorlesungen, deren 1786 nicht weniger als 21 aufgezählt werden, darunter Herz Experimentalphysik, Moritz über die schönen Wissenschaften. Und ebenso sichtbar ist wie eine praktische realistische Richtung immer noch in ihnen überwog. Selbst die Poesie, soviel davon in geringen Bestandtheilen über diese ehrenwerthe Gesellschaft vertheilt war, erscheint ganz realistisch und suchte eine Verbindung mit den praktischen Interessen, natürlich möglichst unverfänglich. Man muß es Nicolai lassen: er that in dieser Lage einen bedeutenden Griff, indem er den socialen Roman anfaßte, die scharfe realistische Abspiegelung der Gesellschaft unter dem Brennpunkt einer Tendenz, und ein höchst beachtenswerthes Beispiel desselben in seinem Sebaldus Nothanker gab. Selbst in der Mittelmäßigkeit dieser Menschen, dessen, was sie thun, wie dessen, was ihnen begegnet, ist Nikolai's Roman ein treuer Spiegel des damaligen Berliner Bürger-, Beamten-, und Gelehrtenthums. Engel und Moritz unternahmen Verwandtes. Vor Allem aber

fühlte sich der Berliner Geist in den Zeitschriften und ihrer kurzathmigen praktischen Aufklärungsschriftstellerei zu Hause. Ihre Zahl erregt Entsetzen. Alle überbot die allgemeine deutsche Bibliothek, das Organ Nikolai's, welcher nach Lessings Weggang keinen Augenblick darüber in Zweifel war, daß Er die Intelligenz Berlins repräsentire und daß die Sorge für die Bildung und Aufklärung von Deutschland recht eigentlich sein Lebensberuf sei. So bemächtigte er sich denn vor Allem dessen, was damals religiöse Aufklärung genannt ward und im ersten Buch dieses Werkes dargestellt worden ist. Aber in seiner und seiner Freunde Händen verlor es die ihm eigene Unbefangenheit und schlichte gesunde Selbstbeschränkung. Sie geberdeten sich als die Gouvernementalen der Aufklärung. Sie übertrugen auf ihr Gebiet etwas von dem Absolutismus Friedrichs und glaubten, daß nur in den Formen, in welchen seine Regierung die Aufklärung handhabe, ein Schutz derselben zu finden sei. Eine Inquisition gegen die im Finstern schleichenden Gefühle, ästhetische und religiöse, welche sich nicht in den allgemeinen gesunden Verstand auflösen ließen, ward in Monatsschrift und Bibliothek eingerichtet. Bei den Richtern und Räthen der Collegien, in den Kirchenbehörden herrschte diese Richtung; Teller und Zöllner vertraten sie unter den Geistlichen, Gedike für das Schulwesen, neben Nikolai in der Literatur Biester, Engel und Ramler. Noch 1796 ward Nikolai in die Akademie gewählt.

So war dieser ältere Berliner Geist. Aber das schärfste Urtheil über einen Mann wie Nikolai, welches seine beschränkt leidenschaftliche Kritik über ihm ganz unverständliche geistige Erscheinungen hervorrufen muß, wird zurückgedrängt, wenn man bemerkt, wie ganz unbedeutend alle andren Neigungen in seiner Seele waren gegen die Begeisterung für das Gemeinwohl der bürgerlichen Klasse, für den Ruhm seines Königs, für die Stellung Preußens in Europa, wenn man von den Opfern hört, welche er 1806 zu bringen eilte, von seiner Erschütterung, welche ihn damals auf ein Krankenlager warf, von dem er sich nicht mehr erholen sollte. In dem Staatssinn und der mit ihm zusammenhängenden ganz realistischen und praktischen Denkweise lag die Stärke dieser Männer und, wie nun einmal die Zeiten waren, der Grund inneren Mißvergnügens, steigender Unfruchtbarkeit, ja der Unfähigkeit das Große zu verstehen, was in einer andren Richtung der Zeit hervorzubringen vergönnt war.

In andern Kreisen Berlins ward gegen das Lebensende des großen Königs eine Wirkung der absoluten Regierung auf das geistige Leben der werdenden Großstadt bemerkbar, die wenig besprochen, aber höchst einflußreich gewesen ist. Eine Literatur von Pamphleten, gehässigen Angriffen;

Satiren trat hervor, wie sie der naturgemäße Ausdruck einer lebendig angeregten großstädtischen Gesellschaft ist, welche sich von einem sachlichen und thätigen Staatsinteresse abgesperrt fühlt. In der geschlosseneren, vornehmeren Pariser Gesellschaft entsprang unter absolutistischem Regiment dasselbe häßliche Produkt, nur eleganter, beißender. Es entsprang aus derselben Entwickelungskrankheit, hier wie dort. Die Erscheinungen unter Friedrich waren noch vorzugsweise auf den kleinen bürgerlichen Klatsch beschränkt. Die elende Schreiberei des Kriegsrath Krantz, der zuerst hier die Rolle eines Rabener zu spielen und seine Skandalsucht für Patriotismus auszugeben begann (z. B. die „Berlinische Correspondenz", die „Gemälde aus dem itztlebenden Berlin"), wurde verschlungen. Er zeichnet den Luxus und die Frivolität Berlins von 1783 in den übertriebensten Farben. Er spricht, als ob damals die Frauen der höheren Stände in Berlin durchgängig käuflich gewesen wären. Das gefiel und ward von Andren mit noch größerem Behagen fortgesetzt. Man fand dergleichen zwar etwas stark gesagt, aber doch talentvoll und nützlich. Hatte man sich ehedem von der Kanzel die Moral lesen lassen, so erschien das jetzt als das zu respektirende Handwerk des Satirikers. Diese zersetzende Richtung des geistigen Interesses auf das Detail des Privatlebens steigerte sich unter der folgenden Regierung. Die Skandalliteratur breitet sich furchtbar aus. Krantz, welcher unter Friedrich das Land hatte verlassen müssen, weil er eine Kasse bestohlen und ein Pferd dreimal verkauft hatte, durfte nunmehr zurückkehren, ja die Minister mußten sich der Anträge, ihn wieder anzustellen, erwehren. In dieser Klasse von namenloser Schriftstellerei ragte dann auch Garlieb Merkel hervor, welcher mit Falk gemeinsam das Privatleben der jungen Generation, Fr. Schlegels, Schleiermachers, Tiecks seiner Analyse unterzog.

Wie viel man aber in den Sittenschilderungen des damaligen Berlin, als in den Bedürfnissen dieses satirischen Metiers gegründet, abrechne: die Sitten der Berliner Gesellschaft sanken offenbar von den achtziger Jahren ab in rascher Progression. Zuerst wirkten hierauf der frauenlose Hof und die französischen Sympathien Friedrichs, dann der sinnliche und passive Charakter seines Nachfolgers. Schon 1779 fand Forster in Berlin Gastfreiheit und geschmackvollen Genuß des Lebens in Ueppigkeit und Prasserei ausgeartet, freie aufgeklärte Denkart in freche Ausgelassenheit und zügellose Freigeisterei: das weibliche Geschlecht allgemein verderbt. Unter dem Nachfolger des großen Königs sank das Staatsinteresse, und die Genüsse des Privatlebens mußten in zunehmendem Maß entschädigen. Man muß jene geheimen Briefe Mirabeau's aus Berlin lesen, deren erster beginnt: le roi de Prusse va mourir, um eine Empfindung von der schwülen Stimmung zu er-

halten, mit welcher die preußische Hauptstadt dem mehrmonatlichen Todeskampf des großen Königs zusah, dann von dem geringen Grad von Hoffnung, mit welchem man die ersten Schritte der neuen Regierung begleitete, der tiefen Herabstimmung, welche auch dann noch die weiteren Schritte herbeiführten. „Mit Einem Worte — sagt Mirabeau — Alles ist in's Kleine zusammengeschrumpft, wie Alles sich in's Große entfaltet hatte." Man sieht aus den Schilderungen, wie das auf die Sitten wirkte. Manches freilich was tadelnd hervorgehoben wird, war heilsamer Fortschritt, wie daß die höheren Stände geräumiger zu wohnen begannen, leichtere, bequemere Möbel um sich; die Mahagonimöbel kamen damals in der Stadt auf. Andres war unaufhaltsam in der Entwickelung einer Großstadt gegründet, wie die Neigung der unteren Stände zum Kleiderluxus, zu Roman und Komödie. Aber einige Züge von Sittenlosigkeit hängen unverkennbar hier wie überall wo sie auftreten mit einer Zerrüttung des gesellschaftlichen Ehrgefühls, die durch Hof und Stadt ging, zusammen; eine große Unsicherheit der ehelichen Treue, sodaß freche Worte über Frauenehre gern und viel gehört werden; ebenso daß Liebesintriguen einen großen Raum im Interesse und Leben der Menschen einnehmen, und Enthüllungen über dieselben ein Lieblingsgegenstand der hierin, und hierin allein unglaublich zügellosen Presse sind. Und zwar stehen diese Züge in seltsamen Widerspruch mit dem religiösen Zwang, welcher eintrat, seitdem Wöllner 1788 das Unterrichtsdepartement übernahm, mit den engen bürgerlichen Formen der Gesellschaft, welche immer noch in Ressourcen und beim Kartenspiel sich unterhielt, Männer und Frauen ohne freien gesellschaftlichen Austausch, mit den bürgerlichen Schauspielen Ifflands, deren Moral sich dann freilich bald zu dem weinerlichen Vergeben und Vergessen der Kotzebueschen Helden verdünnte.

Das waren die intellektuellen und moralischen Zustände des alten Berlin wie Schleiermacher sie noch in den neunziger Jahren herrschend fand. Wie entschieden auch die neue Generation der Richtung des alten Berlin sich entgegenwarf: sie selber stand doch unter denselben Bedingungen der norddeutschen Großstadt; ja die Formation des öffentlichen Geistes derselben theilte auch diesen neuen Tendenzen ihre eigene Gestalt und Farbe mit. Es blieb der Anspruch auf die Leitung des deutschen Geistes und die lebhafte journalistische Regsamkeit für dieselbe; was man aufnahm, erhielt die Farbe der Tendenz, jene Form scharfer Zuspitzung, unbedingter Verallgemeinerung, welche aus der Absicht auf eine vielbeschäftigte Gesellschaft zu wirken entspringt; die socialen und moralischen Probleme, wie sie im Schooße einer Großstadt in den Pausen der Politik sich aufdrängen, wurden aus Dichtungen und Forschungen des deutschen Geistes herausgelöst; und etwas

von dem Geist frivolen Lebensgenusses und der ihm verbundenen moralischen Skepsis, etwas von der großstädtischen Rastlosigkeit, von der Sucht zu leben, welche kein gefaßtes Gleichgewicht des Daseins sich bilden läßt, theilte sich Moralisten wie Dichtern mit.

Unter solchen Bedingungen drang in der jüngeren Generation Berlins der neue Geist ein, das neue Lebensideal, die Weltansicht, welche im vorigen Capitel dargestellt sind.

Freilich beriefen sich auch die Nikolai und Mendelssohn auf Lessing, den Lessing, welcher einst seine ersten ästhetischen Streifzüge in ihrer Genossenschaft gemacht hatte; aber Friedrich Schlegel hatte Recht, wenn er nöthig fand, ihnen darzulegen, wie das mächtigste Moment seiner Existenz in dem großen und freien Styl seines Lebens, der dann schließlich in seiner Philosophie einen seiner selbst bewußten Ausdruck fand, zu suchen sei. Sein Aufsatz über Lessing von 1797 beraubte die alten Genossen des großen Mannes dieser ihrer höchsten Autorität, kraft deren sie ihre Herrschaft fortgeführt hatten. Durchgreifend aber war alsdann die Einwirkung Göthe's, in welchem das neue Lebensideal in völliger Freiheit heraustrat. Und zwar eröffnete auch in diesen Kreisen erst Wilhelm Meister das volle Verständniß Göthe's.

Nun lernte die junge Generation den freien Werth der Person empfinden und mit Lebensfreudigkeit der Fülle menschlicher Bezüge sich hingeben, dem Moment vertrauend, in heller Freude an der eignen Erscheinung, mit vollem Sinn für die Individualität Anderer. Das Leben, mit der in ihm verschlossenen Fülle der Poesie, schien erst sein glänzendes Auge aufzuschlagen. Die Dichtung hatte wieder einmal ihr großes Werk vollbracht, den unendlichen Inhalt des Daseins, wie er im ruhelosen Drang des Gemüths, der Leidenschaften, des Willens, in der gefaßten heiteren Betrachtung hinaustritt, zu erschließen.

Damit begann eine glänzende, ja bis auf diesen Tag die glänzendste Epoche der Berliner Gesellschaft. Zeiten vollendeter Geselligkeit sind kaum häufiger gewesen als die der höchsten Kunstentwickelung. Denn es bedarf damit sie auftreten nicht nur der äußeren Bedingungen des Wohlstandes und der Ruhe, sondern eben jener freien Freude an der Individualität und ihren Aeußerungen, welche die verschiedenen Stände in der Werthschätzung persönlicher Bildung zusammenführt. Denn die Vollendung der Geselligkeit beruht vor Allem darauf, daß die Menschen einen starken Antrieb empfinden, ihre Person ohne alle besondren aus dem handelnden Leben entspringenden Absichten geltend zu machen. Eine solche Epoche nicht blos glänzenden, sondern wahrhaft bedeutenden geselligen Verkehrs, wie sie zu verschiedenen Zeiten

in Athen, in Florenz, in Paris sich entwickelt hat, begann damals für Berlin. Ein Ausdruck der Lebensansicht, auf welcher sie beruht, ist uns noch in Varnhagens Schriften erhalten: hier fand sich ein Mann von glänzender Darstellungsgabe gedrungen, das Bild von Menschen für die Nachwelt festzuhalten, die in der Gesellschaft zu großer Geltung gelangt waren, ohne in irgend einen Theil des handelnden Lebens eingegriffen zu haben: das Bedürfniß selber, der Geist, in welchem dies Bild entworfen wurde, bezeichnen die Epoche eben so sehr als die Personen, deren Portraits er uns hinterlassen hat. Alles beruhte auf dem starken Interesse für die Individualität und ihren selbstständigen Werth, wie er sich in der Gesellschaft geltend macht. Nur dies Interesse, wo es ungemein gesteigert ist, vermag eine so glänzende, in sich bedeutende, bewegte Gesellschaft hervorzubringen, wie damals bestand.

Es ist nun oft genug besprochen worden, von welchem gesellschaftlichen Element des damaligen Berlin der Anstoß zur Bildung einer solchen Geselligkeit ausging, wie sie in dieser Epoche höchster dichterischer Lebensauffassung sich entwickeln mußte. Es gab in Berlin ein Element, aufstrebend, nach Bildung begierig, durch Reichthum, Entfernung von Hof und von Amtswürde, durch unermüdlichen Ehrgeiz mächtig aufgestachelt, sich ein solches Gebiet persönlicher Geltung zu schaffen. Die reiche Kaufmannschaft bestand vorzugsweise aus Juden. Mirabeau bemerkt, daß es in Berlin wenig Kaufleute von 150,000 bis 200,000 Livres Vermögen gebe, unendlich wenige, die 400,000 Livres besäßen: diese aber seien fast ausschließlich Juden. Im Jahr 1798 belief sich die Zahl derselben in Berlin auf vierthalb tausend etwa, in einer Gesammtbevölkerung von 142,000 E. ohne die Garnison, und ihr Reichthum, ihr übertriebener Aufwand, ihre Neigung den Ton anzugeben, waren sehr hervortretend. Mendelssohn wirkte unendlich für die deutsche Bildung seiner Nation. In Dohm hatten sie dann einen gewichtigen Vorkämpfer für ihren Eintritt in den Staat gefunden; an seine Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Juden von 1781 schloß sich eine sehr belebte literarische Debatte, in welche 1787 auch Mirabeau eintrat. Tüchtige Gelehrte jüdischer Nation, wie Friedländer, Herz, Bendavid, Maimon traten neben Mendelssohn. Dieser war auch einer der ersten in Berlin, trotz seiner beschränkten Verhältnisse, neben dem Capellmeister Reichardt, der ein offenes Haus hatte und die Fremden von Auszeichnung bei sich sah. Nun traten aber die Frauen und Töchter der jüdischen Kaufleute hervor, klug, von einer unruhigen Schwärmerei, müßig und von großer Bildungsfähigkeit; sie wurden früh verheirathet und ohne viel Befragen ihrer Herzen. Zunächst wirkte auch noch auf ihre Bildung der lebendige Geist des Mendelssohnschen Hauses. 1778 hatte Men=

delssohns Tochter Dorothea, wohl kaum siebzehn Jahre alt, den Banquier Veit geheirathet, nach der Anordnung des Vaters, ohne ihn lieb gewinnen zu können. Sie brachte die Gastfreiheit und gebildete Geselligkeit aus dem Hause ihres Vaters in die größeren Verhältnisse mit, in welche sie eintrat. Ein Jahr darauf hatte ihre schöne Freundin Henriette de Lemos, die auch zu den Füßen des jüdischen Philosophen gesessen, noch halb ein Kind, den bedeutenden Arzt Markus Herz geheirathet. Auch sie versammelte bald einen großen Kreis um sich und ihre Schönheit war so einzig in der Stadt, daß alle Männer von Bedeutung ihr Haus suchten und selbst Nikolai, in der Gesellschaft ein feiner und zurückhaltender Mann, ihr huldigte.

Das war noch unter Friedrich dem Großen und die literarischen Interessen der älteren Berliner Schule herrschten zunächst in den Salons dieser Damen. Wenn sich damals wöchentlich bei Dorothea Veit eine Lesegesellschaft versammelte, so fand man da David Friedländer, Herz, Moritz, und Dorothea wie ihre Freundin Henriette blickten nach dem Sessel des greisen Mendelssohn, seinen Beifall zu erhaschen. In der großen Lesegesellschaft, die sich dann 1785 bei der Frau Hofrath Bauer im königlichen Schloß zusammenfand, unter Engels bühnenkundiger Leitung, treten dann neben Moritz, Teller, Zöllner, Dohm schon die Brüder Humboldt hervor, Jünglinge kaum und vorzüglich um die schönen Damen bemüht. Diese idyllische Scenerie sollte sich bald ändern.

Göthe selbst war 1778 in Berlin gewesen, aber er gefiel den Berlinern fast so wenig als sie ihm. Moritz, welcher den innersten Geist der Göthe-schen Poesie wahrhaft tief und voll Begeisterung auffaßte, wirkte für ihn, ebenso der Capellmeister Reichardt, Zelter (die zwei ersten Componisten seiner Lieder), viele Einzelne. Aber etwas Anderes war es, den ganz neuen Gehalt der Dichtung Göthe's klar und rein auffassen, etwas Anderes, so zu sagen das Leben unter dem Gesichtspunkt dieses großen Dichters verstehen. Dies vermochte nur die junge Generation und damit befreite sich dieselbe ganz von dem Einfluß der alten Berliner Schule. Göthe ward das Stichwort zur völligen Trennung zwischen dem alten und jungen Geschlecht. Nun erst, unter Göthe's Einfluß, bildete sich die neue Gesellschaft. Schon im August 1795 schrieb Rahel, Göthe sei der Vereinigungspunkt für Alles, was Mensch heißen könne und wolle.

Nichts vergegenwärtigt den Glanz wie die tiefen Schatten dieser neuen Gesellschaft deutlicher, als das Leben dieser glühend leidenschaftlichen Frau, welches man aber aus den unverkürzten Briefen an Veit, wie sie neuerdings veröffentlicht sind, schöpfen muß, nicht aus Varnhagens Arrangement desselben. Der Vater, ein wohlhabender Juwelenhändler, ohne

sonderliche Bildung, dessen witziger Despotismus schwer auf der Familie lastete. Er sah viele Leute bei sich, meist Schauspieler. Rahel selber, etwa zehn Jahre jünger als die Veit und Herz, nicht in wirklich engem Verkehr mit diesen, sondern vorzüglich mit Schauspielerinnen. Mancherlei Elemente sahen sich bei ihr, aber sie wußte, was sie davon zu denken hatte. Hier verkehrten Gentz und Fräulein Eigensatz, seine Geliebte; ebenso Prinz Louis Ferdinand und Pauline Wiesel. Man erschrickt vor der Leidenschaft, mit welcher sie in ihrem intimen Briefwechsel das Schicksal empfindet, eine Jüdin zu sein: wie eine Ausgestoßene fühlt sie sich. Zugleich bemerkt man, wie systematisch, trotz ihres Sinns für den Moment, sie den Plan verfolgt, aus dem Kreise ihrer Jugendeindrücke sich zu erheben, mit den höheren Ständen auf gleichem Fuß zu verkehren. Es ist bekannt, in welchem Grade ihr das gelang; der Salon der Frau von Varnhagen repräsentirte neben dem der Frau von Arnim noch in unsrem Jahrhundert jene vollendete freie Geselligkeit Berlins, die nachher andren Formen des Verkehrs Platz machen mußte.

Auch andre Freundinnen drangen zur guten Gesellschaft durch. So spielten zwei Schwestern eine bedeutende Rolle, von welchen die eine Frau von Grotthuis ward, die andre dem Fürsten Reuß zur linken Hand angetraut wurde, einem älteren häßlichen Manne: sie erhielt dann später den Titel einer Frau von Eybenberg. Der berechtigte Drang nach Geltung in der Gesellschaft erschien bei minder bedeutenden Naturen in wenig angenehmen Formen. Man bemerkte, daß die Damen eilten, die höchsten Stufen der Bildung zu ersteigen, ohne die mittleren berührt zu haben.

Eine ungemeine Wirkung übte diese neue Gesellschaft, welche sich über die ganze Stadt ausbreitete, auf die Talente der jüngeren Generation. Es besteht ein wichtiger bisher noch nicht wissenschaftlich untersuchter Zusammenhang zwischen großen Richtungen der Gesellschaft und solchen des geistigen Schaffens. So sind große Epochen der Dichtung jederzeit mit einer lebendigen Entwickelung der Geselligkeit, mit einer hohen Stufe der individuellen Freiheit in der Gesellschaft verknüpft. Göthe schuf sich Verhältnisse in Weimar, welche diesem Bedürfniß entsprachen. Mit naiver Unbefangenheit lebte er wie er dichtete. Indem nun aber sein Lebensideal inmitten dieser großstädtischen Gesellschaft geltend gemacht wurde, inmitten von so viel Skepticismus gegenüber rein idealen Empfindungen, von so viel Ungebundenheit des Lebens und raschem Wechsel von Wunsch und Genuß, entsprangen aus diesem Lebensideal die Lehren vom grenzenlosen Recht der Leidenschaft. Die Gesellschaft ward tief davon durchwühlt. Man muß Gentz, Tieck, Bernhardi, Friedrich Schlegel in gewissem Sinne als Resultate dieser

Gesellschaft ansehen. Scharfe realistische Menschenkenntniß und gesellschaftliche Gewandtheit geben einem grenzenlosen Begehren Spielraum; die geistige Schöpfung selber muß in den Dienst dieses Lebens der Leidenschaft treten; Richtungen, welche die Familie bedrohen, entspringen auf diesem Boden. Eine Erscheinung wie Gentz hat nur in der italienischen Gesellschaft der Renaissance oder in der französischen ihres Gleichen. Doch auch wer erwägt, wie die Freiheit der Leidenschaften ihre feste Grenze hat an dem Wohl des Ganzen, und wie tiefer ein inneres Gesetz waltet, welches an Läuterung, Gerechtigkeit und ruhige Treue den alleinigen Werth unsrer Person und unsres Daseins gebunden hat, kann die reiche Entfaltung von Lebensfreude, von Individualität, von lebendigem Austausch in dieser Gesellschaft nicht ohne Bewunderung betrachten.

Nun trat Schleiermacher in sie ein, der Mann, welcher allem dem, was in ihrem Freiheitsdrang von bleibendem Gehalt war, einen unvergänglichen Ausdruck geben sollte.

Drittes Capitel.

Eintritt in die Gesellschaft.

Schleiermacher war achtundzwanzig Jahre alt, als er im September 1796 seine Predigerwohnung in der Berliner Charité bezog. Sechs Jahre fast, bis in sein vierunddreißigstes Jahr sollte er in der Stellung eines Predigers dieser Anstalt bleiben. Die Lage ließ viel zu wünschen übrig. Die Umgestaltung der inneren Organisation dieses Krankenhauses und der äußere Umbau, wie sie eben in diesen Jahren stattfanden, machten sie sehr unruhig und in mancher Beziehung unangenehm.

Von den neuen Anlagen an der Alsenbrücke aus sieht man ein colossales Gebäude sich erstrecken, lange Reihen mächtiger Fenster in der Front, das allgemeine Krankenhaus von Berlin, der „christlichen Liebe" gewidmet. Als Schleiermacher in die Charité einzog, bot sie einen ganz andren Anblick. Die voranschreitende Stadt hatte damals das einsame Gebäude, welches an achtzig Jahre zuvor ganz abgesondert von der Stadt als ein Pesthaus gebaut worden war, noch nicht erreicht. Die Umgegend war wüst, unangebaut, ja ungepflastert. Es war ursprünglich ein zweistöckiges Haus, auf welches dann ein dritter Stock aufgesetzt worden war, über dessen Festigkeit beträchtliche Zweifel herrschten. Dieser dritte Stock beherbergte einige nicht gerade sehr einladende Krankenabtheilungen und, ganz abgesondert von ihnen, den luthe-

rischen und den reformirten Prediger. Schleiermacher mußte wohl sehr unverwöhnt sein, denn er fand seine Wohnung recht artig und erfreute sich an ihrer Aussicht auf den Garten der Veterinärschule. Inzwischen beunruhigte ihn bald der Umbau, der seit 1785 im Gange war. Bis 1797 ward an dem nordwestlichen Flügel des Neubaues gearbeitet, der nach dem Invalidenhause zu liegt; dann, als der andre in Angriff genommen ward, mußte er aus seinen Zimmern weichen. Er bezog eine Wohnung außerhalb des Oranienburger Thors auf der Chaussee, damals noch einer sehr einsamen Landstraße, an welcher nur wenige Häuser, in weiter Entfernung voneinander, standen. Das war denn freilich ein sehr ländlicher Aufenthalt.

Und die innere Organisation der Anstalt, der er nunmehr angehörte, war nichts weniger als erfreulich. Das Erdgeschoß des Hauses diente damals noch als Hospital, im zweiten Stockwerk und in einer Abtheilung des dritten war für etwa 250 Kranke Raum: im ersten Jahr vor Schleiermachers Aufenthalt wurden 3325 Kranke verpflegt. Dieses Ganze stand unter der Berliner Armendirektion. Die ökonomische Leitung hatte ein Oberinspektor, an welchen sich dann die Aerzte, die beiden Prediger und das Dienstpersonal anschlossen. Wie die Organisation war, konnte der ärztliche Gesichtspunkt nicht durchgreifen. Aus dem Munde aller, die mit dem Krankenhause zu thun hatten, war Ein Angstschrei nach Reinlichkeit zu vernehmen. Bald nach Schleiermachers Ankunft erhoben die höheren Beamten gemeinsam bittere Beschwerde über das Essen, welches von einem sonderbaren Küchenpersonal bereitet wurde, geheilten Kranken, welche die Kosten ihrer Kur auf solche Weise abverdienten. Fremde, welche von der Besichtigung der benachbarten Thierarzneischule kamen, spotteten arg genug über den Zustand der Charité, verglichen mit dem jener prachtvollen Anstalt, und Falk nannte jene den Ort, wo man die Hunde wie Menschen, die Charité aber den, wo man die Menschen wie Hunde behandle. Im zweiten Jahre von Schleiermachers Dienst an der Charité hatte Prahmer, sein lutherischer College, den Muth und das Verdienst, gegenüber einer Darstellung Biesters „aus den Akten" d. h. den Berichten des Oberinspektors, den wahren Zustand und die nächsten Bedürfnisse des Krankenhauses dem Armendirektorium vorzutragen. Der König befahl eine sofortige Untersuchung, die Commission fand Alles — schlimmer als es der Prediger dargestellt und so begann nunmehr unter der Leitung eines sachkundigen Arztes die Reorganisation der Krankenanstalt. Ich finde nun in Schleiermachers Correspondenz von diesen Verhältnissen, welche damals viel Aufsehen in der Stadt machten, weil sie in einem Federkrieg zwischen Biester, Prahmer,

Falk und andren erörtert wurden, nur einmal Erwähnung gethan. Der Onkel fragt, wie es mit dem lutherischen Collegen stehe; „eine kleine Gegenschrift (gegen seine Denkschrift) habe ich wohl schon in der Zeitung angezeigt gesehen, aber Sie scheinen selbst zu besorgen, daß man auch beim Armendirektorium ihm den Schritt übel auslegen würde." Man bemerkt wie ganz andre Interessen ihn völlig einnahmen.

Seine Wirksamkeit als Prediger war indeß nicht ganz auf die Bewohner von Hospital und Krankenhaus eingeschränkt. Auch aus dem der Charité benachbarten Stadttheil kam man fleißig zum Betsaal des Krankenhauses. Dieser Kirchendienst war zwischen ihm und seinem lutherischen Collegen vertheilt. Denn den Reformirten gehörten in Berlin nur der Dom und die Parochialkirche; zehn andre Kirchen waren ihnen mit den Lutheranern gemeinsam, die der Charité darunter. Für weitere Amtspflichten war weder in der Berliner Bevölkerung noch in der Sitte der Prediger damals ein Anhaltspunkt. Auch war die Zeit vorläufig vorüber, in welcher bedeutende Kanzelredner im Leben der Stadt eine hervorragende Stellung einnahmen. Von den Teller, Zöllner, Ermann, selbst von Sack war keine außerordentliche Anziehungskraft zu rühmen. Schleiermachers eigner Zuhörerkreis war nicht der Art, daß er durch ihn auf den religiösen Geist der Stadt hätte Einfluß gewinnen können. Der große Redner mußte den Ton sehr herabstimmen, welchen er von seinen begeisterten Landsberger Zuhörern her gewohnt war. Er bemerkte ausdrücklich vor der ersten Sammlung seiner Predigten, wie er in dieselbe gar keine in der Kirche der Charité gehaltene habe aufnehmen können, weil seine Zuhörer dort andere Bedürfnisse ihm entgegengebracht hätten als die von Landsberg, Potsdam oder andren Berliner Kirchen. Die erhaltne Antrittspredigt[1]) zeigt wie ernst er in diese Bedürfnisse einging. „Laßt mich nicht vergebens um das Wohlwollen, um die Bruderliebe bitten, die man jedem Christen gewähren muß, und die ich noch viel mehr als ein Hausgenoß fordre, um die ich euch alle bitte, von denjenigen an, welchen die Aufsicht über diese Anstalt anvertraut ist, bis auf diejenigen, welche hier eine Zuflucht im Unglück und in den Schwachheiten des Alters gefunden haben. Nehmt mich als Euren Freund in Liebe auf." „Hier — so faßt er den Zustand, auf den er einzuwirken bestimmt ist — wo so viel allem Anschein nach unverschuldetes Elend zusammengehäuft ist und so viele kläglichen Stimmen des Jammers hervorbringt, und wo dagegen dem verschuldeten Elend mit so stumpfer Gleichgültigkeit, mit so schamloser Frechheit getrotzt wird, kann gar leicht der Gedanke entstehen, ob es auch wohl wahr sei, daß der

[1]) Werke 2, 7 S. 367.

Herr vom Himmel herabschaut auf die Menschenkinder und seinen Thron aufgerichtet hat zum Gericht. Wo wir so viele Menschen sehen, in denen nie eine Spur besserer Gesinnung gewesen zu sein scheint, bei denen das Gewissen alle Rechte verloren hat, sodaß sie bis auf den letzten Augenblick unempfindlich gegen ihren traurigen Zustand und frei von Vorwürfen bleiben, hier kann leicht der Zweifel sich einschleichen, ob auch wirklich das Gesetz des Höchsten allen Menschen in's Herz geschrieben ist.“ Solchen Zuhörern gegenüber war er auf die einfachen Züge christlicher Sittlichkeit hingewiesen und so konnte seine höchste Gabe auf der Kanzel noch nicht hervortreten. Hieraus erklärt sich, daß seine ungemeine aber in ihren Mitteln ohnehin so zurückhaltende Beredsamkeit unbeachtet blieb. Er sollte noch Jahre lang mit der ganzen Unbefangenheit einer wenig beachteten Jugend, und mit voller Muße lernen dürfen, die Menschen, die Gesellschaft, die große geistige Bewegung seiner Epoche studiren.

Seine Stellung führte ihn zunächst in eine Gesellschaft, welche wohl mit ihrer vornehmen Mäßigung die Aristokratie der älteren Berliner Schule darstellen kann.

Zwischen den Familien Sack und Stubenrauch, als zwei alten reformirten Predigerfamilien, bestand eine herzliche Beziehung. Der Hofprediger Samuel Gottfried Sack, der Leiter des reformirten Kirchenwesens, war damals ein hoher Funfziger. Schon sein Vater war Prediger am Dom gewesen; wie zumeist Menschen, deren Leben eine ernste Familienüberlieferung bestimmt, war er gemäßigt, seiner selber bewußt, höchst zuverlässig und ein wenig pedantisch. Er besaß eine ruhige gehaltene Beredsamkeit; schriftstellerisch trat er nicht bedeutend hervor. Ein ansehnlicher Kreis von Töchtern und Söhnen umgab ihn, in welchem sich Schleiermacher gern bewegte. Bald ward derselbe einer der vertrauteren Freunde des Hauses. Mit Anwendung jener Klassenbegriffe, welche denen, die viele Aemter zu vergeben haben, eigen zu sein pflegen, äußerte Sack später: „die Talente, die Ihnen Gott verlieh, die schönen Kenntnisse, die Sie erworben und der rechtschaffene Sinn, den ich an Ihnen wahrnahm, erwarben Ihnen meine Hochachtung und mein Herz.“ Sehr vertraut war Schleiermacher mit den Potsdamer Verwandten Sacks; die Schwester desselben, dem dortigen Hofprediger Bamberger verheirathet, war eine innige Freundin von Schleiermachers Mutter gewesen und diese nahe Beziehung vererbte sich auf die Kinder.

Diesem Kreise stand dann die Spaldingsche Familie nahe. Der Probst Spalding war damals ein Achtziger. Nach dem Erscheinen des Religionsedikts hatte er seine Aemter niedergelegt; denn er war kein Moderantist

wie Sack. Aber noch immer blickte ein großer Familienkreis zu ihm als seinem geistigen Mittelpunkt in patriarchalischer Eintracht und Pietät auf. In dieser Familie gestaltete sich das dauerndste Verhältniß, welches Schleiermacher in den Kreisen des alten Berlin schloß. Der Sohn Spaldings, Professor am Kölnischen Gymnasium, damals ein Dreißiger, sechs Jahre älter als Schleiermacher, war eine Natur von hervorragender Liebenswürdigkeit und Tüchtigkeit, ein angesehener Philologe und zugleich lebhafter Mitarbeiter an der Berliner Monatsschrift, Dichter in deutscher und lateinischer Sprache, in der Weise der alten Schule, vor Allem aber von der glücklichsten Gabe das Leben zu behandeln und zu genießen, einer der Menschen, die vor lauter Lebensbehagen in Familie, unter Freunden, in Gesellschaft gar nicht zu dem Willen kommen, sich zu langwierigen, abstrakten, wissenschaftlichen Anstrengungen zusammenzufassen, deren reiches, immer regsames Talent so nur von den Freunden ganz geschätzt und genossen wird. Zwischen ihm und Schleiermacher, zwei so verschiednen Naturen, dazu durch den Gegensatz der alten und der neuen Schule in ihrer Richtung getrennt, erwuchs langsam aus erprobtem Vertrauen eine dauerhafte Freundschaft.

Diesem ersten Gesellschaftskreis entsprechen die Arbeiten des Herbstes und Winters. Im September 1796 noch begann er ein Heft, welches politische und kirchenpolitische Fragen behandelt. Gleichzeitig arbeitete er an eine Untersuchung über die Vertragslehre. Die Frage nach den Grundlagen des Rechts hatte damals durch die französische Revolution das höchste Interesse erlangt; die verschiednen Entwürfe des Naturrechts drängten sich. So versucht sich auch Schleiermacher an der Lösung der Frage nach dem Ursprung des Zwangsrechts. Und zwar bedient er sich wieder seines Verfahrens, aus dem Ansatz des Problems und der Kritik der vorhandenen Lösungen seine eigne Antwort zu entwickeln. Doch enthält schon dieser Ansatz die irrige Voraussetzung des gesammten damaligen Naturrechts in sich: isolirte, mit völliger Willkühr ausgestattete Individuen, zwischen denen ein Zwangsrecht entspringen soll. Als ursprünglich gänzlich frei, hätten sich diese Individuen nur selbst binden können. Schleiermacher zeigt nun zwar mit durchdringendem Scharfsinn, wie keiner bisherigen Theorie die Darlegung dieses Vorgangs gelang, wie sie alle eben die Verbindlichkeit der Verträge voraussetzen, um deren Erklärung es sich handelt. Aber er durchblickt noch nicht wie dieser Cirkel für jeden, der den irrigen Ansatz des Naturrechts festhält, unentrinnbar ist. Auch hier wieder wie in andren Arbeiten seiner früheren Zeit erscheint er in der Aufdeckung der Schwächen einer Ansicht siegreich, verfolgt aber die Ursachen dieser Schwächen nicht weit genug rückwärts. Demgemäß bemüht er sich in seiner eignen Theorie nur die Lösung einer

unter den von ihm angenommenen Voraussetzungen nicht lösbaren Aufgabe. Seine beiden reifsten Entwürfe dieser Theorie habe ich in den Denkmalen aus seinen Papieren vorgelegt[2]). Wir werden die Wahrheit, die in ihnen lag, in der Kritik der Sittenlehre weiter entwickelt finden. Mit verwandten Fragen zeigt ihn sein wissenschaftliches Tagebuch beschäftigt. Vom September 1796, in dem es beginnt, bis zum Januar 1797 werden hier Gegenstände der Staatsverfassung, des Eherechts, der Kirchenpolitik besprochen. Bemerkenswerth ist, daß er hier ausspricht: „die Kirche ist ein Polyp; wenn ein Stück davon abgerissen wird, entsteht wieder ein ganzer Polyp daraus und er hilft nichts, wenn die Menschen nach ihren verschiedenen Meinungen sich in noch mehrere Kirchen theilten. Der Polyp muß nicht zerrissen, sondern ganz vernichtet werden." Dieser war der Kreis seiner damaligen philosophischen Untersuchungen. Im Frühjahr 1797 erfreute den Onkel abermals die Hoffnung, daß ein Bändchen philosophischer Aufsätze endlich vollendet würde. Er hatte aber zugleich auch die theologischen Studien wieder aufgenommen. „Ich erinnere mich," schrieb der Onkel den 26. September 1796, „daß Sie schon einmal in der Theologie eine Vorliebe für das exegetische Studium äußerten, aber soviel ich jetzt noch von Ihrem Plan einzusehen vermag (Schleiermacher hatte dieses Plans wegen über die gnostische Literatur bei ihm angefragt), werden Sie da freilich durch manche Folianten und Quartanten sich durcharbeiten müssen[3])".

Es bestanden schon andere Beziehungen, welche ihn in die neue Gesellschaft einführen sollten, seine künftige geistige Heimath. Er fand Freund Brinckmann wieder, der in Berlin der schwedischen Gesandtschaft attachirt und ganz der Alte geblieben war. Allein war er kaum zu haben oder gar festzuhalten. Dagegen hatte er sich auf eine Art von gesellschaftlichem Zwischenhandel gelegt: er war glücklich, wo es zwischen den geistigen und gesellschaftlichen Großmächten etwas anzubahnen und zu vermitteln gab, wobei denn auch für ihn ein Antheil von Ansehen und anerkannter Brauchbarkeit abfiel. Schleiermacher fand dann den Grafen Alexander Dohna. Dieser war nun bereits sechs Jahre in Berlin und erhielt eben damals 1798, obwohl drei Jahre jünger als Schleiermacher, eine bedeutende Stellung als Geh. Kriegsrath bei dem Generaldirektorium. Schon bei Schleiermachers erster Anwesenheit hatte er den Freund in das Haus von Markus Herz gebracht. Die Dohnasche Familie bediente sich auch in der Entfernung des Rathes dieses berühmten Arztes; Alexander aber war an Henriette Herz durch eine so ernste und tiefe Neigung gefesselt, daß er sich zeitlebens zu keiner

---

[2]) Denkm. S. 69—71, vgl. Sittenl. S. 288. [3]) Stubenrauch an Schl. handschr.

Ehe entschließen konnte und nach dem Tode ihres Mannes, alle Vorurtheile der vornehmen Familie nichtachtend, ihr seine Hand anbot, die sie jedoch aus den uneigennützigsten, zartesten Motiven ausschlug. So war in diesem Hause ein Mann wohl empfohlen, den Alexander als seinen Freund brachte.

Aber in den beiden Naturen selber, welche sich hier begegneten, lag eine Wahlverwandtschaft eigenster Art. Schleiermachers Freundschaft mit Henriette Herz, vielbesprochen in Berlin bei der Berühmtheit der schönen Frau, von den Satirendichtern der alten Schule selbst vor das lesende Publikum gebracht, aber auch von den nächsten Freunden öfters nicht verstanden, breitet über die nun folgenden, am meisten stürmischen, ja zuweilen leidenschaftlich unglücklichen Lebensjahre Schleiermachers ihren ruhigen Glanz aus.

Henriette Herz war damals zweiunddreißig Jahre alt, auf dem Höhepunkt ihrer unvergleichlichen Schönheit. Es bezeichnet den Eindruck, den ihre Erscheinung machte, daß man sie die tragische Muse nannte. Ihr Naturell erschien damit in Einklang. Maß und Harmonie waren ihr angeboren. Sie hatte nichts von dem unruhigen vorandringenden Wesen einiger ihrer jüdischen Freundinnen. Es war in ihr etwas Unveränderliches, Vollendetes. „Sie sind, wie Sie waren und sein werden.“ So zeigte auch ihr Geist keine glänzende Originalität, kein selbstständiges Vorandringen; aber sie besaß die bezaubernde Gabe, Alles zu verstehen, was ihr persönlich entgegengebracht wurde, selbst schwierige wissenschaftliche Gedankenreihen — ihre „passive Wissenschaftlichkeit“ nannte es Schleiermacher —; ihr gründlicher, genauer, positiver Kopf zeigte sich in einem auch bei Männern seltenen Sprachentalent (acht Sprachen beherrschten schon die junge Frau, später breitete sie sich bis zu Sanskrit, Türkisch aus) ebenso in einer nie über das Ziel schießenden, zurückhaltenden Menschenkenntniß. Ihr Naturell wie ihre Gewohnheiten gaben ihr die vollendetste Sicherheit in den gesellschaftlichen Lebensformen, in der Handhabung schwieriger Lebensverhältnisse.

Sie hatte diese Sicherheit nicht ohne mannichfache innere Kämpfe erworben. Markus Herz war nicht nur siebzehn Jahre älter als sie, als er die Funfzehnjährige heirathete zweiunddreißig Jahre alt; der Lieblingsschüler Kants, welcher von seinem dreißigsten Jahre an in der philosophischen Welt hochangesehen und der berühmteste Arzt der Stadt war, hatte durchaus keinen Sinn für das Spiel und die Anmuth des Lebens; er war ein bitterer Gegner aller unanalysirbaren Gefühle. „Als einst — so erzählt seine Frau — Moritz eben bei mir war, trat Herz, Göthes Gedicht „der Fischer“ in der Hand, zu mir ein. „„Kühl bis an's Herz hinan““, rief er. Erkläre mir doch gefälligst nur was das hier sagen will.“ „Aber wer wird dies Gedicht auch da verstehen wollen“, erwiderte Moritz, den Zeigefinger auf die Stirn legend. Herz

sah ihn groß an.“ Die kinderlose Ehe mit diesem Mann mußte manche Ahnung von Lebensglück, die in Henriettens reicher Natur lag, unerfüllt lassen. Es war eine auf wahre Hochachtung und Freundschaft gegründete, treue und harmonische Ehe — so glücklich als eine Ehe dieser Art überhaupt sein kann — ja es war Henriettens Stolz, diesen Mann so glücklich gemacht zu haben, als durch eine Frau zu werden in seiner Natur gelegen habe. Sie selber aber füllte dies Verhältniß nicht aus, nicht ihren Thätigkeitsdrang, nicht den Drang ihres Gemüths gekannt zu werden, wie sie war, in einem Austausch von Empfindungen zu leben, an dem glücklichen Spiel derselben theilzunehmen. Daher entsprangen denn in den ersten Jahren ihrer Ehe so wunderliche Lebensbeziehungen, ein so schwärmerischer Austausch überschwänglichen Gefühlsleben, wie diese die neuerlich veröffentlichten Briefe Wilhelm von Humboldt's an sie zeigen. Und auch das erklärt sich hieraus, daß sie nach dieser unruhigen Epoche Fernstehenden leicht kalt und „nur von der Leidenschaft der Auszeichnung beherrscht“ erschien[4]). Sie gab sich unter solchen Umständen voller, als sie sonst gethan hätte der Geselligkeit hin. Die Verhältnisse, in welchen ihr Mann lebte, legten ihr die Pflicht auf, ein großes Haus zu machen. Obwohl Manches in ihr lag, was sie am liebsten mit den wenigen vertrauten Freunden hätte in Ruhe leben lassen, wenigstens nachdem die beste Freude an den Huldigungen der Gesellschaft vorüber war, so fand sie hier doch wenigstens eine vorübergehende Befriedigung ihres Thätigkeitsbedürfnisses. Dem Freunde gegenüber kehrte aber die Klage über Mangel an Thätigkeit, über ein nutzlos vorübereilendes Leben immer wieder. Aus dieser Lage zur Welt entsprang eine Schwäche, welche der Freund manchmal empfand. In seinem Tagebuch finde ich darüber: „Das Menschen Hüten- und Regierenwollen ist doch ein gar tiefer und eingewurzelter Fehler, ich habe ihn noch neulich wieder bei J(ette) bemerkt und sie sah nicht einmal das Unrecht davon ein.“ Auch ihre Vorliebe für das Zarte, gegenüber der einfachen Aeußerung der Kraft, die er vergebens bekämpfte, ja eine gewisse Neigung zur Koketterie deren sie sich anklagte, wird man nunmehr verstehen.

So fand sie Schleiermacher. Selbst einer so fertigen, geordneten Natur gegenüber war seine Einwirkung durchgreifend. Die tiefe originale sittliche Anschauung, die in ihm lebte, deutete der nach Thätigkeit und Wirkung Verlangenden ihren wahren inneren Beruf. Nun gewann sie mehr als die

---

[4]) Vergl. Böttiger, Zeitgenossen 2, 102 ff. (aus dem Tagebuch eine Reise nach Berlin 1797). Varnhagen, aus seinem Nachlaß Bd. 1, 16 ff. u. a. a. O. Geradezu böswillig die Schilderung von Bernhardi in den Bambocciaden, welche dann in der Jenaer Literaturzeitung abgedruckt wurde.

äußere Sicherheit, welche ihr die Jahre und die Erfahrungen gegeben hatten; sie gewann Bewußtsein ihrer selbst, Vertrauen zu sich selbst. „Daß ich kommen mußte, liebe Jette — schreibt ihr Schleiermacher — um Ihr Vertrauen zu sich selbst zu erwecken, das ist ein kurzer Inbegriff Ihrer ganzen Geschichte.“

Damit begann das schönste Verhältniß. Wenn Schleiermacher mit Vorliebe den Satz vertheidigte, daß es eine Freundschaft zwischen Männern und Frauen gebe, welche keineswegs eine durch ihren Grad oder die Umstände zurückgehaltene Liebe sei, auch in keinem Moment diese Farbe gehabt habe, sondern eine volle Lebensbeziehung für sich: so war dieser Satz vornehmlich aus seiner Erfahrung Henriette Herz gegenüber geschöpft. Sein Verhältniß zu ihr beruhte auf einer ungemeinen Verwandtschaft, einer inneren Aehnlichkeit der Naturen, vermöge deren sie einander ganz und bis in die letzte Falte ihres Gemüths in dem verstanden, was ein jedes aus seiner besondern Existenz von Gemüthsreichthum und Einsicht in die Welt dem andren entgegenbrachte. Wie sie nebeneinander lebten, alles theilend, erhöhte dieser Austausch das Gefühl des Glücks über ihren reichen Lebensinhalt, das freudige Selbstgefühl ihrer Individualität. Besonders von Schleiermachers Seite war dies ganz der Fall. Er möchte ihr in den Jahren der höchsten überströmenden Lebensfülle von dem Gehalt jeder Stunde am liebsten eine Anschauung geben, weil in ihrer verwandten schönen Natur dieser Gehalt sich verdoppelt. Sie allein verstand ihn auch in einer Beziehung ganz, welche selbst für seine nächsten Freunde in diesen ersten Berliner Jahren etwas Unbegreifliches behielt, in seiner begeisterten Liebe für seinen Predigerberuf. Dies war keine Beziehung wie zu Karoline Dohna, wie zu Frau Beneke, zu Eleonore Grunow. Hier war kein Gemüth, welches seiner als eines Haltes im Sturm des Lebens bedurfte. Dieser geordneten harmonischen Existenz gegenüber bestand jene Gleichheit und gegenseitige Unbedürftigkeit, welche die Grundlage der Freundschaft ist. Wenn er scherzend sagt, sie sei doch eigentlich seine nächste verwandte Substanz und keine andere Wahlverwandtschaft könne sie je von einander trennen, ja wenn er ausspricht, daß er sich sein Leben, ohne sie nicht mehr denken möge: so ist diese tiefe Empfindung ganz so wahr als andrerseits das klarste Bewußtsein, ja die gegenseitige ausdrückliche Versicherung, daß in ihrem Verhältniß nichts von Liebe sei, daß auch unter ganz andren Umständen keine Ehe aus demselben hätte werden können. Eine klare tiefe Besonnenheit war in beiden Naturen, welche sie den Gehalt ihrer Lebensbeziehungen mit vollem Bewußtsein ihrer Grenzen und darum ruhig und ganz aufnehmen ließ[5]).

[5]) Auch über Henriette Herz erscheint Varnhagen voll Vorurtheil; eine begreif-

Und durch diese Freundschaft trat er nun in die günstigste Stellung gegenüber der neuen Berliner Gesellschaft. Alles von Bedeutung, Fremde wie Einheimische, ging durch dies Haus hindurch. Der ganze reiche Kreis der damaligen Berliner Gesellschaft ließ sich hier überschauen. Da fand er die Humboldts, Frauen wie Rahel und Dorothea Veit. Jeden Abend fast kam er von der Charité und später von seiner Wohnung an der Oranienburger Chaussee zu den Freunden, welche damals in der neuen Friedrichsstraße, der Königsstraße nahe, wohnten. Und die Anekdote ist oft erzählt worden, wie die Freunde in ihrer Besorgniß wegen des weiten Wegs auf der unbeleuchteten Landstraße ihm eine kleine Laterne verehrten, dergestalt eingerichtet, daß er sie in ein Knopfloch seines Rockes einhaken konnte. Am liebsten kam er, seitdem die Freundschaft inniger sich gestaltete, am späten Nachmittag vor der Theestunde; dann fand er nur die vertrauteren Bekannten des Hauses; und erschienen dann am Ende Fremde oder eine größere Gesellschaft, so durfte er sich zurückziehen, wenn sie ihn nicht interessirten.

Den Eindrücken der Literatur gegenüber erscheint die neue Gesellschaft noch sehr unbefangen. Wilhelm Meister war schon nach Landsberg gedrungen und damals fand Schleiermacher nur, daß Göthe die deutsche Prosa zu einem Grad der Vollkommenheit erhebe, auf welchem sie nie vorher gestanden. Nun ward er mit Henriette Herz zum zweiten Male gelesen, und mit andren Eindrücken. Aber man genoß doch auch sonst ohne Vorurtheil, was die Empfindung des Lebens erweitern und erhöhen konnte. Jean Pauls Gestirn ging 1795 im Hesperus hell und plötzlich auf: wie sehr es Schleiermacher damals anzog, zeigt sich darin, daß er der Schwester lange Auszüge sandte. Ueber Woldemar ward eifrig correspondirt und Bruder Karl war naiv genug, die Schwester mit der ebenso spröden als gefühlvollen Henriette zu vergleichen. Selbst Matthisson ward nach Landsberg geschickt.

liche Eifersucht Rahels scheint ihn hier zu leiten. Vgl. Briefe, aus V.'s Nachlaß 1, 15 ff. seine Aufzeichnungen. „Eine große wunderschöne Frau, voll Anmuth und Lieblichkeit, klug, gebildet, kenntnißreich, beredt, mild und gütig, eifrig im Wohlthun." „Geist entbehrt sie gänzlich, dagegen hat sie eine Fülle andrer Eigenschaften, angenehmen Verstand, Freundlichkeit, helfende Sorgfalt, ungemeine Sprachenkunde, Alles aber nicht allzutief und mit einer großen Neigung zur Beschränktheit. Ihr Leben ist an dem Bedeutendsten vorbeigestreift (!) und hat doch immer nur das Unbedeutendste davon, nämlich die äußere Bekanntschaft (!), sich aneignen und festhalten können." Diese Verschärfung der Züge, welche die Grenze einer so bedeutenden Natur bilden, bis zur totalen Unwahrheit bezeichnet Varnhagens Unlauterkeit eben so als sein Schluß aus der Thatsache, daß Schleiermacher und Humboldt gelegentlich über sie scherzten, darauf, daß sie in beiden keine wahre Zuneigung zu erwecken gewußt habe.

Noch einmal trat ihm der Geist der vergangenen Jahre, mitten in den aufsteigenden neuen Lebensbeziehungen entgegen, als er im Juni 1797 den Onkel in Landsberg auf vierzehn Tage besuchte. Auch die Freundin zog ihn mächtig dahin. Nun lebte er wieder einmal in der Welt, welche ihm die letzten Jahre erfüllt hatte. Aber bei dem geliebten Onkel fand er mit Schmerz Alles abwärts gehend. Die Erscheinungen des Alters traten nach einer Krankheit plötzlich hervor. „Ihr stumpf werdender Onkel": so hatte er einen seiner letzten Briefe unterschrieben. Nun ergriff ihn die Wahrheit hievon mit einem Eindruck, welcher wie er der Schwester schrieb, noch nicht seines Gleichen gehabt hatte in ihm. Er sah ein Schicksal, ärger als der Tod, Vernichtung des Menschen vor unsren Augen, während er noch auf der Erde wandle, und er beschwor die Schwester, mit ihm zu versuchen, Augenblicke wenigstens ihm noch mit höherem Lebensgenuß zu erfüllen. Denn den Sohn fand er neben dem Vater so hinlebend; ein sonderbarer Widerspruch zwischen den Ansprüchen desselben und seiner Kraft hatte ihn in Küstrin, wo er Referendarius war, in wachsende Unannehmlichkeiten gebracht; nun versuchte er es bei dem Stadtgericht unter Beneke's Aufsicht, wenig um den Vater bekümmert. „O der treffliche Mann! Dieser Stamm ist entblättert und abgestorben." Auch äußerlich starb ihm diese ältere Generation ab; seine künftigen Begegnungen mit ihr waren keine freundlichen mehr. Das Alles war abgethan.

Er war noch nicht lange von Landsberg zurück, als ihm Friedrich Schlegel gegenübertrat. Nachdem er in dem Geist der Lebensfreude, des individuellen Werthes, einer wahren Geselligkeit der Gemüther und der Ideen, wie er sich damals erhoben hatte, ein neues Leben sich zu bilden begonnen, trat ihm dieser wunderbare Mann gegenüber, in dessen genialer Natur jene ganze große dichterisch-wissenschaftliche Bewegung gährte, von welcher dies neue Leben ausgegangen war. Abermals also sollte sich sein Gesichtskreis erweitern; auch für das, was er eben erlebte, sollte er ein noch tieferes Verständniß finden; nun endlich trat er an der Hand des Freundes voll in die ungeheure Bewegung seiner Epoche ein. An diesem Punkte müssen wir Friedrich Schlegel's räthselhafte Natur zu verstehen suchen. Und nur eine gründliche Einsicht in seinen Lebensgang kann erklären was er war, als er Schleiermacher gegenübertrat und welches das Schicksal dieses für Schleiermacher's Entwicklung wichtigsten persönlichen Lebensverhältnisses sein mußte.

Viertes Capitel.

Die Freundschaft mit Friedrich Schlegel[1]).

Es geschieht selten, daß jene beweglichen phantasievollen Köpfe, die zuerst die Witterung einer geistigen Bewegung haben, derselben mächtig bleiben. Die Einen verzehrt früh das Uebermaß der Anstrengung oder der erregten Phantasie, vor welcher ein großes Ziel, unablässig, in weiter Entfernung, stehet; andre sinken nach ungemeinen Arbeiten ihrer Jugend ermattet zurück und überleben ihren eignen Ruhm. Von all' den bedeutenden Köpfen, welche in die Aufgabe eintraten, die neuen Anschauungen nun auch zu einem wissenschaftlichen Verständniß vom Zusammenhang der Welt zu

---

[1]) Für den Einblick in die Entwicklung dieser genialen Natur standen mir umfangreiche handschriftliche Mittel zu Gebote: seine Briefe an A. W. Schlegel, deren Benutzung ich der Güte des Herrn Geh. R. Böcking verdanke, alsdann seine und Dorotheens Correspondenz mit Schleiermacher. Ohne Zweifel sind diese beiden Briefsammlungen für das Studium Fr. Schlegels die weitaus wichtigsten. Alsdann ist mir zuerst eine Sonderung der ihm zugehörigen Fragmente durch die in den Denkmalen kurz angedeutete kritische Untersuchung möglich geworden; diese Fragmente enthalten seine Philosophie von 1798. Eine Ergänzung liegt in den Auszügen aus seinen älteren Papieren, welche Windischmann den Vorlesungen Schlegels angefügt hat. Leider macht sie das unmethodische Verfahren des Herausgebers fast unbrauchbar. — Von Aeußerungen Andrer bleibt für das Wiederverständniß Fr. Schlegels das Bedeutendste was Schleiermacher an vielen Stellen seiner Briefe über den Charakter des Freundes und den Lebensplan desselben ausspricht. Es wird ergänzt durch die Auffassungen A. W. Schlegels S. W. 8, 285 ff. und etwa Varnhagens, Galerie I. 223 ff. Die Aeußerungen Herders, Jakobi's, Schillers, Jean Pauls, und andrer über ihn (vgl. Koberstein) sind belehrend, aber doch nicht aus dem Verständniß seines Lebensplans, sondern aus den Eindrücken einzelner Arbeiten entsprungen und daher durch Schleiermacher Briefw. 4, S. 54. 55 einzuschränken. Das ganz irrige Bild seiner philosophischen Bestrebungen in dieser Epoche, wie es nicht nur bei Michelet u. a., sondern leider auch bei Erdmann in seiner so werthvollen Geschichte der neueren Philosophie 3, 1 S. 684 ff. sich findet, geht zurück auf Hegel, an versch. Stellen, bes. a. Ges. W. 10, 1 S. 81 ff. Eine heftige gegenseitige Antipathie macht Hegel gereizt, so oft er Friedrich Schlegel berührt. Vielleicht fände sich auch heute noch ein Publikum für eine Sammlung seiner Aufsätze und Kritiken bis 1804, deren Mittelpunkt die sachlich geordnete Sammlung seiner Fragmente und die Einleitungen zu Lessings Schriften sein müßten. Die Gesammtausgabe enthält nur Weniges und vielfach Entstelltes. Auch August Wilhelm Schlegel hegte schon den Wunsch einer solchen Sammlung. Was das Biographische betrifft, so habe ich auch die positiven Irrthümer der Biographien der Schlegel, Novalis ꝛc. im Folgenden nur stillschweigend aus meinen Quellen berichtigt.

gestalten, den Schelling, Schlegel, Hardenberg, Hülsen, Berger, so vielen andren trugen zwei allein die assimilirende Ruhe und die Verstandesmacht in sich, welche des ungeheuren Stoffes mächtig werden konnte, Hegel und Schleiermacher: ihnen ward der Preis des Sieges.

Die Geschichte übt die Gerechtigkeit, welche das Leben versagt. Wenn die unwissenschaftliche Ueberlieferung nach ihrem inneren Gesetz alle Arbeiten eines Heroenzeitalters auf den einzigen Herkules häuft, so erhebt sich für wahrhaftige Geschichte die Aufgabe, das verwickelte Ineinandergreifen vieler geistiger Arbeiten darzustellen, aus welchem Schöpfungen von langer Lebensdauer entstehen, und jenen Schein einsamer innerer Entfaltung zu zerstören, von welchem das Leben aller großen Geister umgeben ist. Treten so die Grenzen klar hervor, in welchen die geistigen Gesetze alle originale wissenschaftliche Schöpfungskraft des Einzelnen eingeschränkt halten: so wird um so reiner jenes verschmelzende fest zusammenfügende Vermögen in eigenartigen, mächtigen Organisationen aufgefaßt werden.

Friedrich Schlegel war einer der vorahnenden, vorbereitenden Geister; seine persönlichen Anregungen, seine Arbeiten bilden mit andren den fruchtbaren Boden, auf welchem die großen speculativen Systeme sowie die sprachphilosophischen, literarhistorischen, geschichtlichen Forschungen sich unter uns erhoben haben. Auf Niemanden wirkte der bedeutende Plan seiner Arbeiten so allseitig, so unmittelbar als auf den Freund, mit welchem er in den glücklichsten Jahren dieselben Zimmer, die Augenblicke der Muße zwischen der Arbeit, die innersten Gedanken theilte. So wird eine Biographie Schleiermachers von selber zu einer Rettung Friedrich Schlegels. Sie will die Disharmonie in seinem Wesen nicht verdecken. Sie will die moralische Paradoxie in seinem Leben, in seinen Schriften nirgend verschleiern. Sie kann, sie will das Bild aus der Seele des Lesers nicht verdrängen: Friedrich Schlegel, der Genosse der Verkündiger freier Individualität, der in ihrem Rechte bis zum Uebermuth geschwelgt hatte, in die Hand eines katholischen Priesters sein ererbtes Recht freien Denkens zurückgebend, unkräftig seitdem frei zu forschen und zu leben. Sicher wich aus seiner eignen Seele niemals mehr dieses Bild seit er in Köln Absage gethan. Es ist ein Gewebe, von dunklen und bunten Fäden, jeder den andren mittragend und keiner herauszulösen, von eigener Wirkung unsrer Person und von Glücksfülle oder Mißgeschick, das ist unser Leben. In dem seinen war Alles aus großen sich in's Grenzenlose verbreitenden Absichten und — aus Noth gewoben. Diesen großen, in immer weiteren Kreisen sich ausbreitenden Plan seines Lebens können wir darstellen, die Ursachen in der Lage der geistigen Bestrebungen, der sittlichen Anschauungen, welche eine so geniale Natur über

ihre Grenzen trieben, aufzeigen, andrerseits den wahrhaft fruchtbaren Zusammenhang, der auch so in seinen wechselnden Arbeiten ihn leitete, den Strahl eines hohen sittlichen Gedankens, den er in dieser excentrischen Bahn verfolgte. Dies schuldet ihm die geschichtliche Forschung.

Den 10. März 1772 war Friedrich Schlegel in Hannover geboren. Sein Vater, der berühmte Kritiker und Dichter J. E. Schlegel, Generalsuperintendent in Hannover war eine bedeutende Natur, doch in all seinem Thun und Lassen von seinen ansehnlichen Lebensbeziehungen fest bestimmt. Er mußte zuerst erleben, daß August Wilhelm, der fünf Jahre ältere Sohn, von der Theologie zur Philologie überging, daß in diesem dann die ästhetischen Familienneigungen durchbrachen und er sich keiner festen Lebensstellung fügen wollte. Damals war es zwischen dem starren Vater und dem aufbrausenden Sohn zu Erörterungen gekommen, die sie innerlich trennten; Jahre lang wechselten sie keine Zeile. Und Friedrich, der Zeitlebens mit dem Soll und Haben auf gespanntestem Fuß gelebt hat, war zum Kaufmann bestimmt worden, fühlte sich aber zwischen Hauptbüchern und Rechnungen so tief unselig, daß man ihn in's Elternhaus zurücknehmen mußte. Während dieser unglücklichen Zeit mögen sich einige bizarre Züge in Friedrichs Charakter ausgebildet haben, eine Grübelei, welche zuweilen in trübe Empfindungen wie rettungslos versinkt, Regellosigkeit in Lektüre und Studien, ein maßloses Vorandrängen zum Großen, ein sonderbarer Haß gegen die Ordnung im Kleinen, welcher vor Allem sein Leben zerrütten sollte. Etwa fünfzehn oder sechszehn Jahre alt entschied er sich noch zu studiren. Als ein wahres Sprachgenie durchlief er in wenigen Jahren die Gymnasialstudien. Mit der Gewalt eines ganz neuen Eindrucks traten vor diese nach dem Großen dürstende Jünglingsseele die Griechen. Er lebte in ihren Schriftstellern und der alten Geschichte; auch ihre bildende Kunst ging ihm, soweit hier sein nach innen gewandter Geist reichte, vor den Mengs'schen Abgüssen in Dresden auf. Und dazu trug ihn in diesen begeisterten Jahren eine aus Kinderzeiten mit ihm heraufgewachsene Neigung zu der Tochter eines der ersten Beamten in Hannover, eines berühmten Schriftstellers, mit welchem sein Vater befreundet war. Es waren glückliche Zeiten, in welchen so die Ordnung des ansehnlichen Hauses und frische große Eindrücke sänftigend wirkten auf seine regellose, gar wenig zu dauerndem Glück geeignete Natur.

Ich finde nicht was ihn, als er nun im Frühjahr 1790 die Landesuniversität Göttingen bezog, zum Studium der Rechte bestimmt hat. Vielleicht die Aussichten, welche ihm seine Familienverbindungen gaben, vielleicht das starke Interesse für politische Verhältnisse, welches in seinem hannöverschen

Kreise aufgeregt worden war und das in ihm, ganz im Gegensatz zu seinem älteren Bruder, sprungweise heftig hervortritt, bis seit 1797 die Armee über Frankreich zu entscheiden und damit die politische Aufregung in Deutschland nachzulassen begann. Ganz sichtlich aber ist wie diese Berufswahl die Regellosigkeit seiner Entwicklung steigerte. Er saß in den Collegien von Heyne und Bouterwek, las Historiker, Redner und tragische Schriftsteller der Alten nicht mit der Pünktlichkeit und strengen Methode eines philologischen Studenten, sondern mit den wechselnden Interessen eines Liebhabers. Zugleich war er nunmehr ein Jahr mit seinem Bruder August Wilhelm vereinigt, und es war ein Gegenstand der Bewunderung und der Verzweiflung für seinen grüblerischen schweren Geist, diese glänzende geordnete in Arbeit und Genuß rastlose Natur vor sich thätig zu sehen. Er dachte später mit Beschämung daran zurück, wie verschlossen, in leidenschaftlichen Verstimmungen, ungeregelt in seinem einsamen Lesen und Planmachen, „kränklichen Herzens" ihn sein Bruder damals gefunden, wie sonderbar er der glänzenden Göttinger Gesellschaft, in welcher sein Bruder sich wohl fühlte, erschienen sein möge. Seine Jugendneigung nahm ein Ende, das ihn tief verstimmte. Schon damals spielte er mit dem Gedanken eines freiwilligen Todes. Wie viele der neuen Generation, die unter dem Eindruck Göthe's und der Revolution aufwuchs, wie Tieck, Hölderlin, verzehrte er sich in ungemessenen Ansprüchen an das Leben.

Im Frühjahr 1791 waren beide Brüder zum letzten Male im Elternhause zusammen. Sie sollten sich nun für viele Jahre von einander trennen. August Wilhelm ging nach Amsterdam, als Hofmeister in einem bedeutenden Handelshause; Friedrich wandte sich nach Leipzig seine juristischen Studien fortzusetzen. Damals, bevor sie schieden, machte August Wilhelm den jüngeren Bruder zum Vertrauten seines Schicksals. Er liebte die Tochter des berühmten Göttinger Orientalisten Michaelis, Auguste Böhmer, die, wie es scheint, als junge Witwe in Göttingen oder Hannover lebte. Diese Frau sollte für beide Brüder wie für Schelling verhängnißvoll werden; sie war hochgebildet, selbst der alten Sprachen mächtig, von der anmuthigsten Feinheit des Geistes, welcher ihre äußere Erscheinung entsprach; es scheint, daß ihren Bezauberungen niemand, auch wenn er ihren ganz naiven und grenzenlosen Egoismus mit Augen sah, widerstehen konnte[2]). Ohne

[2]) Aus dem Leben von Gries 1855 die Thatsache, daß Gries, der so viele Jahre in dem Göthe-Schiller-Herderschen Kreise gelebt hat, alle Frauen desselben kannte, sie wiederholt als „bei weitem die geistreichste Frau, die er je gekannt" bezeichnete. „Sie übte einen wunderbaren Zauber auf alle Männerherzen."

sich selber zu binden, fesselte sie Wilhelm ganz an sich. „Ich werde nie vergessen — schrieb Friedrich ein Jahr darauf — als Du wiederkamst, wie wir allein zusammen waren, da standest Du vor mir und zeigtest mir die Kette in der Du gefangen warst. Dein ganzes Wesen zeugte von einem Glück, welches ich nicht begreifen konnte." Deutlicher sprechen einige schöne Gedichte Wilhelms, welche in diesen Stimmungen entstanden. „Ich komm' und über Thal und Hügel schwebt der Gruß der Liebe zu Dir hin. Der Gruß der Liebe von dem Treuen Der ohne Gegenliebe schwur, Dir ewig Huldigung zu weihen Wie der allwaltenden Natur; Der stets, wie nach dem Angelsterne Der Schiffer, einsam blickt und lauscht, Ob nicht zu ihm in Nacht und Ferne Des Sternes Klang herniederrauscht." So ging er. „Als ich Dich umarmte," schreibt Friedrich, „fühlte ich sehr stark, daß Du auch mein bist weil ich Dich liebe."

Die Anregungen, welche diese beiden innerlichst verschiedenen Naturen bis dahin empfangen hatten, waren gemeinsame gewesen. Sie treten in Friedrichs Briefen an Wilhelm deutlich hervor. Heyne und Bouterwek lenkten sie auf Litterargeschichte und gaben ihnen ein reiches Material für dieselbe; mit beiden Lehrern waren sie auch in persönlichem Verkehr. So erhielten sie Anstoß und Förderung durch die literarhistorische Gelehrsamkeit, die in Göttingen heimisch war. Aber innerlich bestimmt, begeistert, geleitet waren sie von der großen Richtung der genialen Anschauung, deren Häupter Winkelmann und Herder waren. Hier bestätigt sich der früher dargestellte innere Zusammenhang der Kunststudien unter uns[3]). Friedrich bestimmte des Bruders, seine eigne Aufgabe dahin, für Poesie zu leisten was Winkelmann für bildende Kunst gethan und sprach damit, nach seiner Art, in einer kecken Verallgemeinerung aus was sein Bruder schon begonnen hatte.

In Wilhelm waren poetische Gabe und ein unvergleichliches Uebersetzergenie zuerst hervorgetreten; Bürger, scheint es, hat das Verdienst, ihn in diesem Punkt mit seinen Gaben bekannt gemacht und auf Versuche Shakespeare zu übertragen geführt zu haben; daß er dann in Göttingen noch mit Dante und Petrarka denselben Versuch machte, veranlaßte wohl

---

[3]) S. 164 ff. Friedrich 18. Mai 1791. „Ich las eins Deiner Lieblingsbücher, Herders Plastik. Ich glaube seinen Charakter itzt besser zu verstehen als in Göttingen. — Vor einigen Tagen brachte ich einen Nachmittag bei Oeser zu; es war mir wirklich, als ob ich Winkelmanns Geist reden höre." 20. August 1791. „Moritz möchte wohl den Winkelmann in der Philosophie und der Gelehrsamkeit machen; die Manier ist nun wohl da, der Geist aber fehlt." „In der Geschichte der Poesie würdest Du gewiß eben so einzig werden, als Winkelmann in der seinigen."

Bouterwek. Noch aber beherrschten ihn die schlaffen Grundsätze der damaligen Uebersetzer. Und für den Ehrgeiz eines Jünglings, der Göthe's und Schillers Zeitgenosse war, wollte übersetzen wenig bedeuten. Zuweilen mußte Friedrich ihn aufrichten, indem er ihn „daran erinnerte, daß es nur an ihm liege ein großer Mensch zu werden." „Die Kraft in die innerste Eigenthümlichkeit eines großen Geistes einzudringen hast Du an Dir oft unmuthig mit dem Namen Uebersetzertalent gebrandmarkt und an Göthen, der sie nur in weiterem Umfang gezeigt hat, bewunderst Du sie als Wahrzeichen eines großen Geistes." Erst in der Charakteristik Dante's brach er sich dann eine neue Bahn, in der Richtung der genialen Anschauung weiterschreitend. In unsrer, vielleicht in aller Literatur war dies Genie in Kritik und Nachdichtung, in allem Nachschaffen und Nachverstehen unvergleichlich. Herder's Gabe erschien wieder in einer sprachmächtigen, genauen, formenstrengen Natur. Und wie in der Jugend dieses vielseitigen Menschen kreuzten sich auch in der seinen vielfache Plane; eine Geschichte der Ritterpoesie; ein Leben Dante's; Friedrich mahnte an eine Geschichte der griechischen Poesie; alte Göttinger Entwürfe von Trauerspielen Ugolino und Cleopatra standen noch in der Ferne. Nur schwer ertrug er die literarische Isolirung in Amsterdam und bei einigen Gelegenheiten zeigte er sich schon seit 1792 bereit, in Deutschland von seiner Feder zu leben.

Von anderen ihm eigenthümlichen Ausgangspunkten aus suchte sich Friedrich seinen Weg in derselben Richtung der genialen Anschauung. Moralische Probleme hatten seinen in sich arbeitenden Geist zuerst beschäftigt. Dann hatte er schon im letzten Winter in Göttingen den Gedanken gefaßt „in Einem Bilde vereinigt den eigenthümlichen Charakter der römischen Nation in der Darstellung eines ihrer Heroen und in ihrer Katastrophe zugleich zu geben." Es war offenbar der Plan dessen flüchtige Skizze seine Charakteristik Cäsars ist. Er erkannte, wirksamer als Moral oder das Idealschöne der Künste müsse die Darstellung einer Vollkommenheit werden, welche in die verwickelten Verhältnisse hineingeschaffen sei. Und so schloß er sich an Herders Verfahren an, das Menschliche im Geschichtlich-Bestimmten aufzusuchen, die Grundzüge der Nationen, die Ableitung der Individuen zu entdecken. In diesem Sinne mahnte er auch Wilhelm, die Biographie Dante's, in welchem der Bruder ein verborgenes Heiligthum entdeckt habe, nicht liegen zu lassen, damit er sich nicht an diesem herrlichen Haupte, an sich selbst und an der Kunst versündige. In der Poesie achtete er allein den Gehalt; die Correktheit erschien ihm als die Tugend der Mittelmäßigen. Er fand in sich selber nur Sinn für das Große, eine verzehrende „Sehnsucht nach dem Unendlichen",

und fühlte um sich, in seiner Nation, in Friedrich, Göthe, Winkelmann den Athem einer großen Zeit, in welcher Dinge geschehen würden wie nie im Menschengeschlecht. Mit diesem schrankenlosen Streben war schon damals ein seltsames Unvermögen verknüpft, methodisch zu ordnen was er aufnahm und so dessen was sich in ihm bewegte Herr zu werden. Von früh auf schrieb er wenig, las viel und ungeregelt, hierin das Gegentheil seines Bruders. Daher fehlte ihm die Leichtigkeit des Ausdrucks. Ja noch mehr, trotz der heftigen und ruhelosen Bewegung in seiner Gedankenwelt gestaltete sie sich nicht in seiner Seele, sondern schien sich nur zu immer neuen Unformen, Nebeln gleich, auszudehnen und zusammenzuziehen. So war in der That sein Geist wenig geeignet für den Beruf des Schriftstellers. Auch hielt er zunächst an seinem juristischen Studium fest. Freilich schien damals (und immer wiederholte sich diese vergebliche Hoffnung) diese Schwere, dies Trübe über seinem Geist sich zu lichten. „Meine verborgensten Kräfte — schrieb er im Frühjahr 1792 — sind lebendig, alles in mir ist rege geworden." Er hatte bis dahin nichts als Arbeit, Ehrgeiz, verworrenes, aber höchst energisches Ringen mit den Problemen gekannt.

Aber diese Entwicklungen beider Brüder sollten durch Schicksale unterbrochen werden, so romanhafter Art, daß die Briefe Friedrichs in dieser Epoche wie aus einer wüsten Erzählung im Styl des William Lovell genommen erscheinen. In Friedrich war ein Vorgefühl des Kommenden; er hatte Caroline Böhmer gesehn, kannte seinen Bruder. Seinen eignen Gesinnungen gemäß achtete er nur Männlichkeit, Männerfreundschaft. So schrieb er damals Wilhelm (18. Juni 1791) „Deine Liebe sollte eigentlich nur den Enthusiasmus in deiner Seele stark und vollkommen gemacht haben, dessen Gegenstand alsdann im männlichen Alter der Wille und die Gedanken des eignen bessren Selbst sein könnten; dieses ist nicht Egoismus, sondern es heißt sein eigner Gott sein." Nun kamen räthselhafte Andeutungen von Wilhelm; sie versetzten Friedrich in die höchste Aufregung: „was es auch sein mag — schrieb er — was du unternimmst, handle groß, und wenn's nicht gelingt, so bleibe fest stehn. Du wirst dann eine glorreiche Gelegenheit haben, Gott zu verachten. Du mußt wissen daß Du auf mich rechnen kannst, und daß ich auch was die Welt Sünde nennt, für Dich unternehmen kann, sei es durch die That oder durch Schweigen." Es war Wilhelms Plan gewesen,

---

[4]) 8. Nov. 1791. In diesem Brief auch schon ein Auszug eines Berichts über Hamlet an seinen Vater. Die Denkungsart Hamlets sei hier der einzige Gegenstand. „Daher fällt die gewöhnliche Klage über Mangel an Handlung ganz weg. Es ist ein Gedankenschauspiel wie Faust."

nach Mainz zu gehn, mit Caroline sich zu vereinigen, selbst gegen den Willen der Familie und auf Kosten seiner Zukunft. Caroline hatte ihn gehindert. Das Versprechen des Glücks, das sie ihm gegeben, hatte sie unbefangen zerrissen „weil sie fühlte, daß das so in ihr liege"; mit der wie Naivität sich gebenden, aber desto schmerzlicher zerstörenden Offenherzigkeit, deren sie sich zuweilen bediente, versicherte sie ihm, seine Fortschritte in den letzten Jahren seien ihr Werk, er werde aber nie ein großer Schriftsteller werden. Er brach mit ihr. „Ich darf nicht um Dich sein — schrieb Friedrich — nicht in Dir leben und trostlos die Furchen — das Wort hat meinen ungewohnten Augen Thränen entrissen — von der Stirn zu verscheuchen suchen." Und immer toller, romanhafter verwickelte sich der Knoten. Caroline suchte den sich Abwendenden festzuhalten, sie mußte aber vernehmen wie er in Amsterdam ein anderes Verhältniß anknüpfte [5]).

Die nächste Katastrophe des Romans war, daß Friedrich seit dem Herbst 1792 in diesen Taumel der Sinnlichkeit mithineingerissen wurde. „Es giebt Zeiten — hatte er schon im Winter vorher geschrieben — wo das Beste das ich mir zu denken vermag, meine Tugend, wenn sie auch auf den Augenblick erreichbar würde, mich anekelt." Mit einer wahnsinnigen Begierde nach eignen Erlebnissen steigerte er eine gesellschaftliche Tändelei zur Leidenschaft. „Du wirst wissen, wie mir ist, wie die Leidenschaft mir die Nichtswürdigkeit meines Lebens deutlich macht. Ich habe das nie so gefühlt als itzt und vielleicht ist unsre Trennung nahe. Warum soll ich leben?" Die Phasen dieser „armseligen Raserei" [6]) werden von beträchtlichen Geldforderungen an den Bruder, an die Eltern bezeichnet. Alle bösen Leidenschaften erwachen in ihm. Seine Zeit wird verschleudert, seine Gesundheit angegriffen. Ein beständiger Mißklang quält ihn; schneidende Urtheile beleidigen seine Freunde; für seine Bitten selber findet er nur rauhe Worte und einen kalten Ausdruck der Verzweiflung. Und dann bringt es seine liebebedürftige Natur außer sich daß er sich gestehn muß wie niemand ihn liebe, wie ganz unliebenswürdig er sei. „Man findet mich interessant und geht mir aus dem Wege." Er war so ganz hoffnungslos geworden, daß er sich allein an der Aussicht aufrecht hielt, wenn es eben sein müsse das Leben zu verlassen.

Im Winter 1791, vor all diesem Unglück, mitten in seiner Jugendgährung, war ihm Friedrich von Hardenberg begegnet. „Ein noch sehr junger Mann (sie waren in demselben Jahr geboren), von schlanker guter

---

[5]) Gesang und Kuß S. 333, Fragment S. 27? (trotz der Jahreszahl 1791).
[6]) Sie ist Lucinde S. 136—143 geschildert.

Bildung, sehr feinem Gesicht mit schwarzen Augen von herrlichem Ausdruck; wenn er von etwas Schönem redet unbeschreiblich viel Feuer; er redet dreimal mehr und dreimal schneller wie ein andrer. Das Studium der Philosophie hat ihm üppige Leichtigkeit gegeben schöne philosophische Gedanken zu bilden; er geht nicht auf das Wahre sondern auf das Schöne; mit mildem Feuer trug er mir einen der ersten Abende seine Meinung vor: es sei gar nichts Böses in der Welt und Alles nahe sich wieder dem goldnen Zeitalter. Nie sah ich so die Heiterkeit der Jugend." Hardenberg kam von Jena, wo er mit den „schönen Geistern" gelebt hatte und brachte Arbeiten mit, in denen Friedrich sofort Alles „witterte was den guten, vielleicht den großen Dichter machen kann." Sorglos schien er sich der Leitung des frühreifen Freundes zu überlassen. So hatten sie sich auf das Innigste einander angeschlossen und dies Verhältniß hatte den Freund glücklich gemacht. Nun unterwühlte Friedrichs innere Friedlosigkeit, die ihn zu Kritteleien ohne Ende hinriß, auch dies Verhältniß. „Dazu kam, er hatte in pöbelhafter Lustigkeit schon einigemal meine Empfindlichkeit auf eine gewisse Art gereizt; endlich einmal brach ich trocken ab mit Hindeutung auf ein Duell, obwohl er nichts gesagt was einer Sottise entfernt ähnlich gewesen. Obgleich ich, das erste Mal in meinem Leben, im Zorn war: so würde ich noch itzt eben so handeln. Von da erlosch sein Zutraun in meine Neigung für immer."

Sein Bruder allein hielt bei ihm aus. Es gehörte Wilhelms edle Natur dazu immer wieder Ersparnisse zu schicken die auf eine so rauhe Art verlangt wurden. Heute klagte Friedrich sich selbst der Bettelei an; morgen erklärte er, wie er immer ruhig so viel brauchen werde als er bedürfe (und das war viel), wenn es ausbleibe — weggehn. Und diese Stimmungen schwanden nicht als er sich von außen gerettet sah. „Wie konnte das Mißverständniß entstehn, daß ein Weib, ein Weib mich zu diesen Unwürdigkeiten treiben könnte? Der Werth meines Lebens hängt nicht von einem Weibe ab." „Gieb mir den Glauben der Jugend wieder und das Größte wird mir nicht zu schwer sein. Aber Alles ist mir unbefriedigend, leer und ekelhaft, du selbst, ich selbst. Mich dünkt oft als wäre es mir gleichviel, gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich zu sein."

Die ruhige Treue des Bruders, dann die Freundschaft heilten ihn. Seine leidenschaftliche Natur, seine unsägliche Liebebedürftigkeit redet aus dem gewaltsamen Ausbruch, der Wilhelm die neugeschlossene Freundschaft mit Schweinitz ankündigt: „ich liebe und werde geliebt! Heiliges Geheimniß! Warum weine ich itzt zum zweiten Male in meinem Leben? Warum würde ich so gern mein Blut für ihn vergießen?"

Nun blickte er auf die liegen gebliebnen Arbeiten und seine Zukunft.

Damals, im Frühjahr 1793, entschied er sich das Rechtsstudium aufzugeben um frei seiner Neigung für Literatur und Geschichte zu folgen. „Es steht mir nur noch ein Weg offen, die lichte Bahn des Ruhms. Ich muß das Spiel wagen weil ich muß. Es springt in die Augen daß unsre besten Köpfe durch ihre bürgerliche Bestimmung verstümmelt sind. Ich sehe die Abgründe über die ich hinschreite, aber ich will hinüber. Ich weiß daß ich nicht leben kann wenn ich nicht groß bin d. h. mit mir zufrieden."

Seine Beschäftigungen in dem darauf folgenden Jahr (Frühjahr 1793—1794) erscheinen von einer verwirrenden Vielartigkeit. Alte Kunst und Geschichte, große Männer jüngster Zeit, vaterländische Geschichte, Shakespeare. Er studirt Kant, Göthe, Hemsterhuys, Spinoza, Schiller. Jedoch das Interesse an der Kunst hat das Uebergewicht erlangt. Auch jetzt noch sieht er ihren Werth nur in ihrem Gehalt, in der Größe ihres Charakters, aber ihre innere Fülle soll in Harmonie sich ausprägen und diese findet er allein bei den Alten. Aus dieser Zeit stammt eine erste Skizze über die Natur der Poesie. Er sah wohl, daß er sich auf alle Art werde üben müssen, verständlich zu werden, das Stockende und dann wieder maßlos Hervorbrechende in seiner Ausdrucksweise zu überwinden.

Noch einmal unterbrach diese Anfänge selbstverschuldete Geldnoth, dazwischen eine neue Verwicklung im Leben seines Bruders. Das Ende der französischen Besetzung von Mainz war gekommen. Mit einer dämonischen Leidenschaftlichkeit hatte Caroline Böhmer das wüste Treiben der Conventszeiten dort durchlebt; auch den Freund in diesen Strudel mit hinein zu reißen hatte sie versucht. Nun war sie eine Gefangene und rief August Wilhelms Hilfe an. Dann erschien sie in der abentheuerlichsten Lage in Leipzig, unter dem Schutz des Namens von A. W. Schlegel und in dieser Zeit — im Sommer und Herbst 1793 — war Friedrich viel in ihrer Nähe. Auch er unterlag der Bezauberung und wie er den Vermittler zwischen beiden machte, trug er nicht am wenigsten zu Wilhelms großmüthigem aber unheilvollen Entschluß bei, Carolinen zu Hilfe zu kommen, indem er sich mit ihr verband. Als auch die sächsische Regierung sich gegen den Aufenthalt der Frau Böhmer in Dresden erklärte, fragte Friedrich an: „Sind die Schwierigkeiten unüberwindlich, die Caroline oder Dich hindern Einen Namen zu tragen? Carolinens politische Lage würde dadurch ganz verändert." Zur selben Zeit mußte er von Neuem, in verzweifelter Lage, sich an den Bruder wenden. Gegen tausend Thaler Schulden bezahlte Wilhelm im Frühjahr 1794 für ihn; er konnte das nur, indem er einen Theil von demjenigen hingab was er durch mehr-

jährige Sclaverei erworben, wovon seine Freiheit, seine Zukunft, seine Verbindung mit Carolinen abhing.

„Deine Handlung, schrieb damals Friedrich, ist eine solche, für die mein Leben Dir danken wird und nicht dieser Brief. Ich lebe wieder auf." Eines so zwingenden Anstoßes hatte es bedurft, damit endlich diese Natur sich sammle. Nun siedelt er mit dem neuen Jahr 1794 nach Dresden über, wo seine Schwester mit dem Sekretär Ernst verheirathet war. Er kommt ganz ohne Geld; lebt in einer Einschränkung die an Dürftigkeit grenzt, von aller Gesellschaft zurückgezogen: nur mit Körner begann allmählig ein literarischer Verkehr. Dies war die Epoche in welcher die Arbeiten niedergeschrieben wurden, durch die er mit Einem Schlage eine Stellung in der literarischen Welt gewann.

Die Art wie er die Kunst ansah wies ihn darauf sich nunmehr auf die Alten zu concentriren und bestimmte den Gesichtspunkt unter welchem die Geschichte der griechischen Poesie eine ganz allgemeine Bedeutung für ihn gewann. Die Griechen sind das einzige Volk von natürlichem Kunstsinn, von Geschmack. „Das Problem unsrer Poesie scheint die Vereinigung des Wesentlich-Modernen mit dem Wesentlich-Antiken; Göthe, der erste einer ganz neuen Kunstperiode, hat den Anfang gemacht sich diesem Ziel zu nähern." Damit es erreicht werde, muß das Gesetz des Dichterisch-Schönen da, wo es sich aus angeborenem Kunstsinn entwickelte, studirt werden. „Die Geschichte der griechischen Poesie ist eine vollständige Naturgeschichte des Schönen und der Kunst; daher ist mein Werk Aesthetik. Diese ist bisher noch nicht erfunden; sie ist das philosophische Resultat der Geschichte." So schon den 27. Februar und 5. April 1794. Er schlug damit den fruchtbarsten Weg zur Begründung unsrer Einsicht in die Natur des dichterischen Vermögens ein. In diesem Geist ergriff er die ehedem dem Bruder gestellte Aufgabe; er begann seine Geschichte der griechischen Poesie.

Viel zu früh, wie schon Schleiermacher ausgeführt hat, begann Friedrich dies weitaussehende Werk; seine innere Unruhe und die Anforderungen von außen riefen, während er von 1794 bis 1797 mit der Ausführung beschäftigt war, eine Reihe von Arbeiten hervor, deren Ausgangspunkt in der Geschichte der griechischen Dichtung lag, die sich aber immer weiter von derselben entfernten.

Er veröffentlichte zunächst den Entwurf seines Werks und einzelne Studien. Denn seine Lage nöthigte ihn die Vorarbeiten selber herauszugeben um zu leben. So begann er eine Uebersetzung des Aeschylus und bereitete Aufsätze über die Moralität der griechischen Tragiker, zur Vertheidigung des Aristophanes für Schillers Thalia vor. Carolinen zu Ehren und um

sie zu überraschen sammelte er Materialien über die griechische Weiblichkeit, über Diotima, Aspasia, Cleopatra, Olympias. Und schon zehn Monate nachdem sein Plan entstanden war (27. Oct. 1794) konnte er neben einem Aufsatz über den ästhetischen Werth der griechischen Komödie, welcher dann in der Monatsschrift gedruckt wurde, seinem Bruder die Schrift „über die Schulen der griechischen Poesie" senden.

Zweiundzwanzig Jahre alt war Friedrich Schlegel als er in dieser Abhandlung von den Schulen der griechischen Poesie den „ersten Umriß" seiner griechischen Literaturgeschichte entwarf. Hier tritt der seinen Geist beherrschende Einfluß Winkelmanns noch ganz durchsichtig hervor. An ihm nährte er seine beinahe sinnliche, die bezaubernde Erscheinung mit allen Seelenkräften in sich aufnehmende Empfänglichkeit, die Anschauungskraft, welche aus dem Ganzen die Bedeutung des Einzelnen entwirft, den Sinn für das Große. Er will nach dem Vorbilde Winkelmanns zuerst systematisch die Darstellung und ihre Mittel in Dichtarten, in Sage und Mythos, in Sprache und Metrum, die verschiednen Schulen der Poesie hindurch, untersuchen, alsdann aber Entstehung, Blüthe und Untergang aus ihren Gründen begreifen. Er schließt sich weiter an Winkelmanns Anschauungen von den vier Epochen der Kunst an[7]). Die Dichtung verläuft in den Stadien der jonischen, dorischen, attischen und alexandrinischen Schule. Bis in die einzelnen Charakteristiken dieser Schulen erstreckt sich seine Abhängigkeit[8]). Ueberhaupt waren

[7]) Uebrigens scheint auf Winkelmann eine umgekehrte Uebertragung Einfluß geübt zu haben, Kunstgeschichte VIII, 1 (Weim. Ausg. 3, 210): „Die Kunst der Griechen hat, wie ihre Dichtkunst nach Scaligers Angabe, vier Hauptzeiten." Die von den Weimarischen Freunden nicht aufgefundene Stelle Scaligers steht Jos. Just. Scaligeri opuscula 1612 p. 323, Brief v. 20. Nov. 1607 an Salmasius. Die Epochen werden mit den Lebensaltern und Jahreszeiten verglichen.

[8]) So verleitet ihn die Analogie mit dem von Winkelmann geschilderten älteren Styl der griechischen Kunst, auch von der ionischen Poesie zu sagen, daß ihre Werke noch nicht reine schöne Kunst seien. Wenn sein Vorbild dann dem höheren Styl d. h. dem der zweiten Epoche Großheit und Einfalt zuschreibt, eine Schönheit, welche in einer vollkommenen Uebereinstimmung der Theile und einem erhabenen Ausdruck ruhe: so findet dem entsprechend Schlegel die Grundlage des dorischen Styls in Größe, Einfalt und Ruhe, seine Schönheit im Gleichgewicht in der Haltung aller Theile. Wenn weiter Winkelmann im schönen Styl ein Mannichfaltiges und eine größere Verschiedenheit des Ausdrucks erblickt, welche doch der Großheit keinen Eintrag thue: so macht es nach Schlegel den Charakter der attischen Schule aus, daß sie mit dem Adel der dorischen scharfe Bestimmtheit und umfassenden Reichthum verbindet. Und wie Winkelmann den Verfall der Kunst einfach darauf gründet, daß in allen Wirkungen der Natur kein fester Punkt zu finden sei, daß demnach die Kunst zurückgehn mußte als kein Voranschreiten mehr zu denken war: so beruft sich auch Schlegel auf das allgemeine

die Schwächen in diesem raschen Entwurf seines genialen Grundgedankens sehr sichtbar. Friedrich selber sah, daß an die Stelle der philosophischen Construktion der Schulen historische Genauigkeit treten müsse. Mit um so größerem Jubel nahm er Wilhelms Lob auf. Er faßte die Hoffnung das Studium der Alten in Deutschland neu zu beleben.

Da erschienen Fr. A. Wolfs Prolegomena und gaben seinem Plan eine feste Grundlage. Im Sommer 1795 erhielt er sie. Friedrich selber hatte bis dahin kaum eine Ahnung gehabt von dem Mangel innerer Einheit in den homerischen Epen. So hatte er in den „Schulen" gesagt: „vergebens bemüht man sich, aus inneren Gründen die Ordnung der Iliade für neuer und unächt zu erklären, wenn man es nicht aus äußeren darthut"[9]): als ob er Wolfs Prolegomena hätte herbeirufen wollen. Wilhelm dagegen machte schon 1794 in einem Brief an ihn auf die Fugen in der Odyssee aufmerksam, an denen man noch deutlich die Nadel des Kritikers bemerke[10]). So fanden die Prolegomena Friedrich schon mit diesen Problemen beschäftigt und die Skepsis Wolfs erinnerte ihn an die seines Bruders. Er war im Herbst mit einer Arbeit über dieselben beschäftigt. „Du würdest Dich freuen — schrieb er Wilhelm — hier, was Du sonst so scharfsinnig vermuthet hast, wiederzufinden. Aber er hat einige chimärische Hypothesen beigemischt, wie Skeptiker überhaupt das Dogmatisiren, zu dem sie kein Talent haben, am Ende doch nicht lassen können. Es ist wirklich etwas Genialisches in ihm." Unter dem wohlthätigen Einfluß der Untersuchung Wolfs begann die Schrift über die griechische Poesie.

Diese Geschichte bleibt Friedrich Schlegels exakteste Arbeit; neben

---

Gesetz, daß der natürliche Trieb nichts Beharrliches erzeuge. Die so weiter entspringende Analogie zwischen den einzelnen Zweigen der sinkenden Kunst fällt von selbst in die Augen. [9]) Werke 4, S. 10. [10]) Die merkwürdige Stelle in dem Brief Friedrichs an Wilhelm vom 18. Nov. 1794: „Nun noch einige Fragen; welches ist die Stelle in der Odyssee, „wo man deutlich die Nadel des Kritikers bemerkt, womit er die Lücke zustopfte?" Warum nennst du den Hymnus auf die Afrodite so geradezu nichthomerisch? Ich fühle wohl im 24. Buch der Odyssee etwas Unächtes, allein ich wünschte bestimmt die Gründe, warum man es für unächt hält? Hat unter den Alten jemand diese Meinung schon gehabt? Ich gebe gern zu, daß die Ordnung der Ilias und Odyssee nicht von Homer herrührt, oder vielmehr daß wir durchaus nicht wissen können, wie willkührlich die Wiederhersteller dieser Ordnung verfahren sind, wenn sie wirklich nur Wiederhersteller waren. Allein das kann ich nicht wahrscheinlich finden, daß jene Gedichte nicht von Einem Manne herrühren sollten u. s. w." Man sieht seine Scheidung des nach Gehalt, Farbe und künstlerischer Kraft Ungleichartigen: das was Wilhelm vielleicht ohne Wolf geleistet hätte.

ihr dürfen überhaupt nur das indische Werk und etwa die Abhandlung über den Boccaccio den Anspruch erheben als durchgeführte Untersuchungen zu gelten. Sie war nach Heyne's literargeschichtlichen Blicken, nach den epochemachenden Prolegomenen der erste Versuch einer wahren Literaturgeschichte auf der nunmehr erreichten Höhe. Ich darf mir auf diesem Gebiet kein eignes Urtheil über den Werth der einzelnen Untersuchungen erlauben[11]. Aber verschiedne Zeugnisse der Begründer unsrer gegenwärtigen griechischen Literaturgeschichte sprechen die große Förderung aus, welche dieselben von da empfingen. So erklärt vor Allen Böckh in seiner Jugendschrift über die Versmaße des Pindaros: „Nachstehende Ideen von der nationellen Stellung der verschiednen lyrischen Gattungen verdanken die erste Anregung Friedrich Schlegels Geschichte der Poesie der Griechen und Römer und verdienen eine genauere Entwicklung als sie neuerlich irgendwo gefunden haben." Der schöpferische Gedanke von dem Zusammenhang der Kultur der einzelnen Stämme mit der Blüthe der einzelnen dichterischen Gattungen ward, so viel ich sehe, von Friedrich Schlegel zuerst in der Abhandlung über die Schulen, freilich mehr wie eine durch Divination dem Stoff entgegengebrachte Idee, ausgesprochen; Wilhelm bestätigte ihn z. B. an der dorischen Baukunst und den Säulenordnungen; er ward dann in der griechischen Literaturgeschichte durchgeführt. Hier ward der ernsthafte Versuch gemacht, die Stämme selbst, so den dorischen, nach den verschiednen Seiten ihrer geschichtlichen Existenz zu charakterisiren, um die Grundlage für die Bestimmung ihrer poetischen Richtung zu gewinnen. Von hier ging diese geschichtliche Auffassung in Böckh's Vorlesungen und Arbeiten, dann durch diesen in Otfried Müllers Werke über.

Friedrich unterbrach die Ausführung dieser bedeutenden Arbeit zunächst um in der Abhandlung über das Studium der griechischen Poesie die Stellung seiner wissenschaftlichen Aufgabe zu der Entwicklung unsrer deutschen Dichtung darzulegen. Wer nur die äußeren Umrisse seines Lebens vor sich hat, muß erstaunen, daß er die Bahn nicht stetig verfolgte, welche vor ihm lag. Sie hätte ihn zu großen positiven Leistungen, zu einem harmonischen Forscherleben von reichem Ertrag geleitet. Aber die geschilderte Richtung seines Geistes, die äußeren Umstände seines Lebens, die geistigen

---

[11]) Doch sei das Urtheil eines Laien wie Alexander von Humboldt anzuführen gestattet. „Ich habe — schreibt er 1833 in den Briefen an Varnhagen S. 14 — die classischen Studien Friedrich Schlegels fleißig studirt und mich überzeugt, daß viele Ansichten des Alterthums, die die Neueren sich zuschreiben, in Aufsätzen von 1795 begraben liegen."

Bedingungen seiner Zeit: Alles vereinte sich, diese strenge Umgrenzung seiner Arbeiten ihm unmöglich zu machen. Eine mächtig aufsteigende dichterische Bewegung umgab ihn, welche alle gebildeten Kreise der Nation in Athem hielt, welche alle Talente der Anschauung, selbst den nüchternen Wilhelm von Humboldt in diesen Jahren mit sich fortriß, in welche miteintretend man seine Kraft mit den ersten Männern der Nation messen durfte. Zugleich begann sich damals das Publikum gegen seine Lieblingsschriftsteller auf eine solide Art dankbar zu erweisen. Besonders das Beispiel der Horen erschien lockend; sie bezahlten in einer Zeit, in welcher jemand in Jena bequem von dritthalbhundert Thalern leben konnte, das Honorar von 5 Louisd'or für den Bogen, ihren intimen Mitarbeitern noch mehr. Damals trat nach langem Zaudern in eine solche freie Lebensstellung August Wilhelm, eine Schriftstellernatur, dergleichen wir seit Lessing keine zweite gehabt haben, zu raschem Vollenden, glänzendem Geltendmachen, glücklichem Erfassen des Moments geschaffen, eben so streng geordnet und klar berechnend in Geld- und Geschäftssachen, so geschickt und bequem in literarischen Verbindungen, als regellos, weiblich bestimmbar, ausgelassen in seinen Stimmungen und seinen persönlichen Beziehungen. Nachdem er eine Zeit lang geplant hatte sich in Amerika mit Carolinen zu verbinden, wandte er sich, auch von Schiller dazu lebhaft aufgefordert, Anfang Juli 1795 nach Deutschland zurück. Um dieselbe Zeit ward auch Hölderlin mit seinem tiefen aber unsäglich schwer gestaltenden Genius in diesen Strudel des Schriftstellerlebens gerissen und erfuhr die erste große Enttäuschung und Demüthigung seines Lebens. Den gleichen gefährlichen Weg schlug nun Friedrich ein, auch er gar kein Schriftsteller, einer jener Köpfe, in denen sich nichts isoliren läßt, in denen jede vereinzelte kleine Arbeit die ganze Ideenmasse in Bewegung bringt, die langsam arbeiten und, wenn jemals, spät zur Reife gelangen.

Die Richtung, in welcher er in die dichterische Bewegung eingreifen durfte war ihm durch die Natur seines Talents vorgeschrieben. Wo das Genie der Anschauung durch den Sinn für Sprache und Form unterstützt ward, steigerte es sich zum Genie der Uebertragung, ja der Nachschöpfung. Dies war Herder und in viel höherem Maße August Wilhelm Schlegel verliehen; leichtere Talente schlossen sich ihnen an. Friedrich, der immer von schwerer Zunge blieb, besaß dagegen das Vermögen, seine sehr tiefe Receptivität zum philosophischen Ueberblick zu steigern. Hier hatte Winkelmann ihn geleitet und hier begegnete ihm Schiller mit seiner Anwendung klar gebildeter ästhetischer Begriffe auf die dichterischen Erscheinungen.

Und zwar ergriffen Schiller und Friedrich Schlegel gleichzeitig dasselbe

Problem. Wer genauer wissenschaftliche Bewegungen verschiedner Art untersucht, lernt die natürliche Neigung zügeln, überall Abhängigkeit zu wittern, wo derselbe neue Gedanke rasch hintereinander bei Verschiednen hervortritt. Aus den Prämissen einer wissenschaftlichen Epoche ergeben sich in ganz verschiednen Köpfen dieselben Aufgaben und Lösungen. So rief beide Arbeiten das Bedürfniß der damaligen dichterischen Bewegung hervor sich mit der griechischen Poesie die wie ein Gestirn über ihren Häuptern stand auseinanderzusetzen. Aehnliche Ergebnisse boten sich beiden dar. Doch begegneten sie sich nur wie zwei, welche von weit auseinanderliegenden Ausgangspunkten aus in sich kreuzender Richtung denselben Weg durchlaufen [12].

Schillers Abhandlung über naive und sentimentale Dichtung und Friedrich Schlegels Abhandlung über das Studium der griechischen Poesie sind nach ihrer Methode wie nach ihrer Absicht gänzlich verschieden. Schiller ging von seiner Analyse des Wesens der Poesie aus; er entdeckte zwei Grundformen aller Dichtung, welche nebeneinander, in derselben geschichtlichen Epoche erblickt werden. Schlegel ging von Winkelmanns geschichtlicher Anschauung der alten Kunst als eines organischen Gewächses aus und

[12]) Die Bedeutung, welche die beiden Arbeiten und ihre Folgen erlangt haben, macht wünschenswerth das wahre Verhältniß derselben festzustellen. Es ist kein Grund Schlegels Erklärung zu bezweifeln, daß er die Abhandlung über die sentimentale Poesie erst nach Vollendung seiner Schrift gelesen. Schon im Sommer 1796 brachte Reichardts Journal einen Auszug aus Schlegels Schrift, während die genannte zweite Abh. Schillers im ersten Heft der Horen erschien, das bei dem Redakteur selber erst den 7. Febr. anlangte. Aus den Briefen an Wilhelm ersieht man das Verhältniß jetzt noch deutlicher. Am 23. Dec. 1795 hatte Friedrich bereits seit $2^1/_2$ Wochen das Ende der Abhandlung über das Studium abgeschickt; die aus der Lektüre Schillers hervorgegangene Vorrede hat er dann dem Manuscript nachgesandt. Die Möglichkeit bliebe, daß einige Gedanken über die naive Dichtung auf seine Ausführung eingewirkt hätten; ich kann aber nichts finden was nicht natürlicher aus seinen an Winkelmann angeschlossenen Studien hervorgegangen wäre. Schon die sonst sehr verworrene Abhandlung über die Grenzen des Schönen von 1794 zeigt den Grundgedanken. Er entsprang naturgemäß aus Schlegels moderner, dem Gehalt der Dichtung zugewandten Natur und seinen von Winkelmann geleiteten Studien der Alten, welche ihn hier das Gesetz der schönen Form entdecken ließen. Ich muß daher an diesem Punkte von Kobersteins Darlegung (2, 1838. 3, 2210), welche sich auf die ungenaue Angabe in Eckermanns Gesprächen mit Göthe (2, 203) gründet, abweichen, und mir scheint auch die ausführliche Darstellung des Verhältnisses bei Tomaschek, Schiller 446 ff. durch Verkennung der Zeitfolge und Identificirung der so verschiedenen Absicht beider Schriften Friedrich Schlegel nicht gerecht zu werden.

versuchte durch unterscheidende geschichtliche Merkmale das völlig andere Wesen der neueren Dichtung zu bestimmen. Schiller wollte unsre Dichtung von dem ihr ganz heterogenen Maßstab der griechischen Kunst befreien und zeigt daher die eigenthümliche Grundlage unsrer modernen Poesie auf. Friedrich Schlegel wollte, einleitend in seine Geschichte der griechischen Dichtung, das ewig Vorbildliche aufzeigen, vermöge dessen dieselbe Naturgeschichte der Poesie selber ist und stellt so die geschichtliche Anschauung der neueren künstlichen Dichtung neben die jener glücklichen Zeit.

Die reife und wahrhaft tiefsinnige Theorie Schillers war für die Analyse des dichterischen Vermögens von der höchsten Bedeutung; aber sie enthielt durchaus nicht die Gründe für die großen geschichtlichen Epochen der Dichtung. Diese untersuchte Friedrich Schlegel zuerst, sammelte und vereinfachte die unterscheidenden Merkmale der neueren Zeit. So unvollkommen, ja gänzlich unreif sein Versuch war, so hat sich doch dieser geschichtliche Ansatz fruchtbarer erwiesen als der philosophische Schillers. Der Anfang der folgenreichen Unterscheidung classischer und romantischer Dichtung lag in ihm.

Man kann — sagt Friedrich Schlegel — die moderne Poesie als ein Ganzes betrachten. Die neuere europäische Bildung überhaupt ist durch gemeinsame Religion und beständige Wechselwirkung von ihrem Beginn ab in allen Zügen gleichartig; die Dichtung, als ein Zweig dieser Bildung muß dieselbe Einheit zeigen. Diese Einheit ist in der wechselnden Abhängigkeit zu bemerken, welcher gemäß bald italienische, bald französische, bald englische Manier die europäische Dichtung beherrscht haben; in allen Ländern zeigt alsdann diese Poesie gleichartige Eigenthümlichkeiten: beharrliche Nachahmung alter Kunst; Bedeutung der Theorie für den Künstler; schneidenden Kontrast zwischen niederer und höherer Kunst; ein Uebergewicht des Charakteristischen, Individuellen und Interessanten.

Ich erkläre diese Grundzüge der modernen Dichtung. Menschliche Bildung ist entweder natürlich — durch den Trieb gebildet, oder künstlich — durch den Verstand geleitet. Natürliche Bildung stand überall am Beginn, mußte aber untergehen: der Trieb ist ein starker, aber blinder Führer. Der künstlichen Kultur, welche dann folgte, gehört auch die neuere Dichtung an; Begriffe regieren in ihr. In dem unaussprechlichen Elend, welches die natürliche Bildung zurückließ, lag ihre Bedingung, in den unverlornen Resten derselben hart neben jenem Elend, in einer künstlichen universellen Religion lag ihr Keim. Als sich inmitten dieser Bildung Kunst erhob: haftete sie an den Resten des Alterthums, mischte die Kunstformen verschiedner Nationen, die Kunstgattungen selber, gab dem Künstler die Lage des isolirten Egoisten in seiner Nation, gab seinen Werken das Uebergewicht intellektuellen

Gehalts oder individueller ästhetischer Kraft. Nennen wir ein Individuum interessant, in welchem intellektueller Gehalt oder ästhetische Energie einen gewissen Grad von Stärke besitzen: so war das Interessante das Ziel der gesammten Poesie des neueren Europa.

Diese interessante Poesie endigt entweder in krankhaften Gestaltungen, oder sie erhebt sich, wo eine große sittliche Kraft wirksam ist, zu wahrhaft objektiven Kunstwerken. Auf solche deuten die Symptome der Gegenwart. „Göthe's Poesie ist die Morgenröthe ächter Kunst und reiner Schönheit.“ Damit diese erscheine, bedarf es der ästhetischen Kraft in großen Künstlern und Kennern; bedarf es der Moralität, da der richtige Geschmack das gebildete Gefühl eines sittlichen guten Gemüths ist; bedarf es als des ersten Organs für die ästhetische Revolution einer vollkommnen ästhetischen Gesetzgebung. Philosophie und Geschichte müssen sich hierzu verknüpfen. Die philosophische Grundlage ist durch Fichte geschaffen. Die Geschichte deren es bedarf, ist vor Allem die der griechischen Dichtung: diese ist Naturgeschichte der Poesie überhaupt. Die Zeit ist da, eine vollendete Schönheitslehre zu gründen und die große Revolution der Dichtung durch sie zu fördern.

In diesen wenigen Bogen lag der folgenreiche Entwurf der drei Epochen der Poesie. Unverkennbar bahnt sich in ihm eine erste Verständigung der in Schlegel kämpfenden Gegensätze an. Seine moderne Natur war sich von früh bewußt, auch in der Dichtung allein den Gehalt zu suchen, intellektuelle Macht, Energie der Leidenschaft. Sein Studium der Griechen führte ihn zu dem Ergebniß, daß reiner, ursprünglicher Sinn für Schönheit diesen allein eigen gewesen sei[1]).

Kaum niedergeschrieben, genügte ihm selber weder die Bestimmung dieser Gegensätze des Schönen und Interessanten, noch die Ausgleichung ihrer Bedeutung. Als das Buch bereits aus seinen Händen war, erhielt er Schillers Theorie der sentimentalen Poesie. Einige Tage konnte er nichts thun als lesen und Anmerkungen schreiben. Er fand bei Schiller wirkliche Aufschlüsse. So entstand die Vorrede zu seiner Schrift, welche diese selber theilweise widerlegt.

Diese Vorrede rechtfertigt die interessante Poesie. Legt man an diese den Maßstab der reinen Gesetze der Schönheit, so sieht man sich zu einem herben Urtheil genöthigt, welchem das natürliche Gefühl widerspricht. Wenn man aber die dunkle Aussage dieses Gefühls aufzuklären übernimmt: so entdeckt man hier den eigenthümlichen Charakter der modernen Poesie und sieht sich durch eine glänzende Rechtfertigung derselben überrascht. Eine solche

---

[1]) Auch Lessing, neben Winkelmann, theilte nach Laokoon II. III. diese Ansicht.

Deduktion des Interessanten ist vielleicht die schwierigste ästhetische Aufgabe. Ihre Grundlage ist die geschichtliche Einsicht wie nach dem Verfall der vollendeten natürlichen Bildung und somit dem Verlust der endlichen Realität ein Streben nach unendlicher Realität entstand, der tiefste Beweggrund des Kulturlebens dieser Epoche (an diesen Gedanken schließt sich dann Hegels Fassung des letzten Motivs romantischer Kultur[14]). Auch in den Formen der sentimentalen Poesie, wie sie Schiller aufstellt, entdeckt man daher als umfassendes geschichtliches Merkmal das Interesse an der Realität des Idealen. So ist also in diesem Streben nach einer unendlichen Realität, in diesem so mächtigen Interesse an der Realität des Idealen der allgemeinste Grundzug der interessanten Dichtung aufgedeckt, zu welchem sich Schillers Aufstellung als ein besondrer Fall verhält; ihr gegenüber steht eine wahrhaft schöne Dichtung, welche unintereſſirtes Wohlgefallen spielend hervorruft und an diesem beglückenden Schein sich genügen läßt.

Von dieser Vorrede ab erhielt in rascher Entwickelung Friedrichs moderne Natur das Uebergewicht und aus dem Geschichtschreiber der griechischen Dichtung, welcher der poetischen Bewegung seiner Zeit die Schönheitsgesetze des hellenischen Geistes vorzuhalten gedachte, ward der geistvollste Vertheidiger des selbständigen Charakters, des unvergleichlichen Werthes der neueren Dichtung. Anfang 1796, zur selben Zeit als Friedrichs Vorrede abgeschlossen ward, ließ sich sein Bruder in Jena nieder. Nicht lange vor dem 27. Mai muß dieser dort angekommen sein und im Juni verheirathete er sich mit Caroline. Im Juli 1796 begab sich dann auch Friedrich über Weißenfels, wo er Hardenberg besuchte[15], nach Jena und trat so, mit der Geschichte der alten, mit der Rechtfertigung der modernen Dichtung beschäftigt, in den Umkreis Schillers und Göthes.

Es war ein kritischer Moment in der Geschichte unsrer Dichtung. Einsam hatten unsre beiden großen Dichter mit den realen Problemen des Lebens, der Welt gerungen; ihre Werke waren aus diesen gewaltigen Antrieben unmittelbar hervorgegangen. Als sie sich gefunden, begannen sie die Mittel der dichterischen Technik zu erwägen, sie wollten künstlerische Vollendung, Wirksamkeit. Ihre eigne Kenntniß metrischer, sprach-

---

[14]) Hegels Werke 10, 2, 120 ff. [15]) Friedrich von Dörenberg aus an Reichardt den 2. Aug. 1796. „Gleich nach dem ersten Tag hat mich Hardenberg mit der Herrnhuterei so weit gebracht, daß ich nur auf der Stelle hätte fortreisen mögen. Doch habe ich ihn wieder so lieb gewinnen müssen, daß es sich der Mühe verlohnt einige Tage länger von Ihnen abwesend zu sein; ohngeachtet aller Verkehrtheit in die er nun rettungslos verloren ist." Unter Herrnhuterei verstehe er „absolute Schwärmerei."

licher, poetischer Erscheinungen war begrenzt: sie hatten andre Dinge zu thun gehabt. Sie bedurften eine Auslegung des Gehaltes und Ziels ihrer Dichtung, wie sie in den Briefen Schillers begonnen war. Sie bedurften Erörterungen, welche ihr Verhältniß zu den Alten, zu den Modernen anderer Völker mit strengerer Sachkenntniß beleuchteten, als zu erwerben auf ihrem höheren Weg gelegen hatte. Der Kritiker ward der Genosse der Dichter. In diesem Sinn wirkte Wilhelm von Humboldt — auch Körner — mit ihnen zusammen. Wilhelm Schlegels gewandter, streng-geschulter, glänzender Geist war ihnen hochwillkommen. Keiner von diesen allen besaß eine so umfassende Kenntniß der alten Literatur als Friedrich Schlegel. Er war von Schillers philosophischen Arbeiten begeistert, von Göthe's Poesie trunken.

Aber es bestand von Seiten Schillers eine nur zu natürliche Antipathie gegen Friedrich und das persönliche wie das schriftstellerische Auftreten des unfertigen Jünglings mußten dieselbe steigern. Als Schiller 1792 den Zwanzigjährigen zuerst in Körners Hause gesehen hatte, fand er denselben unbescheiden und gemüthlos und wechselte kaum mehr als sechs Worte mit ihm [16]). Körner und Humboldt, welcher letztere noch aus Göttingen mit Friedrich bekannt war und in Briefwechsel über alte Literatur mit ihm stand, waren unermüdlich ihm Friedrich Schlegel für die Thalia und die Horen zu empfehlen, aber Schiller fand immer dieselbe Unklarheit und Schwere in den Arbeiten desselben, ja es war ihm zweifelhaft ob Friedrich überhaupt zum Schriftsteller Talent besitze. Er hielt ihn fern von sich [17]). Es scheint, daß die neue Begegnung mit Friedrich Schlegel sehr bald, trotz des ersten guten persönlichen Eindrucks, das Mißbehagen an ihm nur verstärkte. Der un-

---

[16]) Friedrich an A. W. hdschr. 17. Mai 1792. „Schiller hat sehr gut von Dir geredet, vorzüglich Dein Dante hat ihm sehr gefallen. Dies hat er Hardenberg gesagt, nicht mir, ob ich ihn gleich oft gesehen habe; denn er konnte mich nicht leiden und wir haben nicht viel über sechs Worte miteinander gewechselt. Ich habe zufällig Körners und seine Urtheile über mich erfahren. Solltest Du glauben, daß ich ihnen ein unbescheidener kalter Witzling erschien? Und auch Schiller'n? Sie haben mein Herz förmlich versteigert, wer den meisten Tadel darauf bieten möchte." Hierauf geht Körner an Schiller 10. Dec. 1793, daß das Betragen des Schlegel den er kenne sich neuerlich gebessert habe. „Er ist bescheiden geworden und fragt nicht mehr so viel." [17]) Das Nähere Schiller an Körner 1, 157. 180. 183. 201. 207. 211. 217. 224. 5. 241. 268. 272. 3. 301. 329. 333. 5. 344. 9. 362. vergl. über den Verlauf des ganzen Verhältnisses außer den bekannten größeren Briefsammlungen: Briefe Schillers an A. W. Schlegel, herausgeg. v. Böcking 1846. Briefe der Brüder Schlegel an Schiller, preuß. Jahrb. 1862 Februar.

vergleichliche Reiz des Gesprächs und der Persönlichkeit Schillers war nur für wenige Geistesverwandte vorhanden. Seine große Natur hatte mit einer ihr eigenen geradeblickenden Kühnheit aus wenigen, aber unzerstörbaren, ewig gültigen Elementen, der Philosophie Kants, der geschichtlichen Macht des Protestantismus, der Kunst der Alten sich seine Welt gebaut. In dem fast athemlosen Gang seiner Entwicklung hatte er nie Zeit noch Willen gehabt in sich aufzunehmen was sich diesem geschlossenen Ganzen nicht einfügte. Er mußte herrschen in seinem Kreise. So hatte er Fichte abgestoßen; so waren außer Göthe nur die Genossen seines Idealismus ihm wahrhaft nahe. Inmitten der geistreichsten Umgebung bezeichnet er einmal seine Existenz als „absolute Einsamkeit". Das was in der jungen Generation sich regte, was Göthe theilnehmend, mitlernend begleitete, wies er spröde ab. Dem großen Schriftsteller der von den festen Prämissen Kants aus seine Untersuchungen geführt hatte, erschien die Natur Friedrichs in welcher alle philosophischen und geschichtlichen Probleme durcheinandergährten, als hoffnungslos. Den geschlossenen reifen Charakter stieß die sonderbare Mischung von Begeisterung und Schroffheit des Urtheils ab, wie sie aus den Ahnungen des Neuen und aus persönlichem Ehrgeiz entsprang; eben dasselbe was im Verkehr in Leipzig Schiller unangenehm gewesen war, machte sich nun in der literarischen Kritik geltend. Gleichzeitig mit seiner Uebersiedelung nach Jena hatte Friedrich eine „Vertheidigung" des Schiller'schen Musenalmanach erscheinen lassen, welche den philosophischen Gehalt dieses Dichters begeistert pries, aber von einer unheilbar zerrütteten Einbildungskraft sprach. Auf diese sehr unglückliche Anwendung der Theorie des Interessanten antwortete Schiller in den Xenien: „Nicht viel fehlt Dir, ein Meister nach meinen Begriffen zu heißen, nehm' ich das Einzige aus, daß Du verrückt phantasirst." Nun erschien im Frühjahr 1797 eine Recension der Horen von Friedrich Schlegel, welche jedes Verhältniß Friedrichs zu Schiller löste. So war die Trennung entschieden. Noch im Sommer 1796 hatte Friedrich dem Bruder erklärt: „da es mein heiligster Vorsatz ist an keiner gelehrten Faktion Antheil zu nehmen, so wünschte ich, daß man dies anerkennte und meine Freimüthigkeit nicht mißdeutete[18])." Diese Stellung des unbefangenen Kritikers hatte er nunmehr verloren. Ja seine Natur und die Verhältnisse sollten den jungen, etwas unbeholfenen und noch sehr wenig in sich klaren Schriftsteller bald zum Führer einer kühnen, bedeutend einwirkenden Faktion machen.

Es ist nicht leicht ohne Neid und Ueberhebung an den Tischen der

[18]) Friedrich an A. W. Schlegel v. 20. Juli 1796 hdschr.

Götter zu sitzen. Göthe, Schiller, Fichte sprechen wie aus einem Munde von dem maßlosen Selbstgefühl der Schlegel. Es war das Selbstgefühl der Doktrinärs inmitten einer schöpferischen Bewegung. Sie sollen nur dienen, aufklären, eindringlich machen; sie aber wollen mitleiten. Dieser ewige Streit zwischen dem Künstler und dem Kritiker, dem Staatsmann und dem politischen Schriftsteller oder Redner mußte hervortreten. Gerade Schiller, welcher selber mit der Macht eines großen Schriftstellers die Auslegung des Gehalts dieser schöpferischen Bewegung übernommen hatte, mußte zuerst mit ihnen in Verbindung treten, dann am schroffsten mit ihnen brechen. Indem die Brüder aber unbekümmert ihren Weg verfolgten, haben sie in dem vergleichenden Ueberblick über die Literatur die wahre Grundlage eines höheren objektiven Standpunkts für alle Kritik geschaffen.

Der Geschichtschreiber der griechischen Dichtung sah sich dann nicht nur von der neueren Poesie, von kritischen Aufgaben immer stärker angezogen, sondern auch überall zu den philosophischen Voraussetzungen zurückgeführt. Sein Werk war nur als Theil eines umfassenden Plans gedacht und er konnte die Zeit kaum erwarten, von den ästhetischen zu den moralischen und politischen Erscheinungen fortzuschreiten. Schon als er nach Jena kam, erschien ihm als seine höchste Aufgabe eine Geschichte der Menschheit oder Philosophie der Geschichte; als die Bedingung ihrer Lösung eine Ergänzung, Berichtigung und Vollendung der Kantschen Philosophie, da er sich ohne diese Aufklärung seiner Grundgedanken in der Erforschung der griechischen Literatur überall von innen, in den Begriffen, gehemmt fand; als der Ertrag dieser Arbeiten die Kritik des Zeitalters oder die Theorie der Bildung. Es ist für unsren Bildungsgang höchst bezeichnend, daß Arbeiten über die Epochen der Dichtung für die Aufhellung der Entwicklungsgeschichte der Menschheit leitend gewesen sind. Schiller und Friedrich Schlegel sind die Vorgänger von Schelling und Hegel. Man höre Schiller: „Der Weg den die neueren Dichter gehen, ist derselbe, den der Mensch überhaupt, sowohl im Einzelnen als im Ganzen einschlagen muß. Die Natur macht ihn mit sich eins, die Kunst trennt und entzweit ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück.“ Die dargestellte Abhandlung Schlegels bestimmte das Bildungsgesetz jeder dieser drei Epochen näher [19]). Aber überall stieß hier Schlegel auf philosophische Fragen, deren Lösung den Fortschritt solcher Arbeiten bedingte. Es war wie er lange eingesehn hatte; er mußte mit Kant, mit den Forschungen dieses

[19]) Viele Züge der drei Epochen des Geistes in Hegels Phänomenologie fanden sich schon in diesem Versuch Schlegels, die Bildungsgesetze der drei dichterischen Epochen des Menschengeistes auszusprechen.

Idealismus sich auseinandersetzen. Und doch war diese Auseinandersetzung seinem anschauenden, für die Schärfe des Begriffs nicht durchgebildeten Geist unmöglich. Die Blätter seiner wissenschaftlichen Tagebücher zeigen bald seinen in die Tiefe bohrenden Blick, bald sein ungemeines Talent anschaulicher Auffassung und überraschender Verknüpfung der Grundzüge. Sie beweisen aber auch, daß die Genauigkeit, stätige Ordnung und Härte des Geistes ihm von vorn herein fehlten, ohne welche ein werthvoller Zusammenhang von Begriffen auch in einem Kopf von genialer Kraft der Anschauung und Combination nicht entstehen kann. Seine Philosophie war Dilettantismus [20]).

In diesem vergeblichen Ringen war ihm Fichte's Wissenschaftslehre zu Hilfe gekommen; nun begegnete er in Jena Fichte selber, welcher damals, in der Jugendzeit seiner Philosophie, diese mit den verschiedensten Interessekreisen in Verhältniß zu setzen bereit war. Aus dieser Philosophie entsprangen einige wichtige Fortschritte der Einsicht bei denen welche sich mit den geistigen Erscheinungen beschäftigten, bei den beiden Schlegel, Hardenberg, Schelling, Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt.

Fichte wagte, die genetische Methode, welche in Deutschland durch Winkelmann, Göthe und Herder entwickelt worden war, als das allein gültige Verfahren der wahren Wissenschaft auszusprechen. „Erblicken der Genesis ist das Organ der Wissenschaft [21])." Genetische Methode ist Erklärung der vollendeten Erscheinung aus ihrem Werden, ihrer Genesis. Gleichförmige Erscheinungen werden demnach hier aus einer Gleichförmigkeit, einer Regel ihres hervorbringenden Grundes erklärt. Das Ziel der genetischen Methode ist so das Bildungsgesetz als erklärender Grund der Erscheinung. Es ist wichtig zu erkennen, daß dies Bildungsgesetz zusammengesetzt sein kann und daß unsre Erkenntniß desselben einen weiten Umkreis möglicher Stufen durchläuft. Eine vollkommne Einsicht in die Natur der Kräfte mit der in die Gesetze ihres Wirkens zu verknüpfen und so zu vollem genetischem Verständniß eines Erscheinungskreises zu gelangen: das ist ein seltenes Ergebniß Jahrhunderte lang gepflegter Forschung; Fichte aber gedachte diese vollendete Erkenntniß durch Einen Anlauf zu erobern, als ob der Wille die Wahrheit mit Gewalt an sich reißen könnte, und so mischte sich in die fruchtbare Wissenschaftlichkeit seines Unternehmens eine Reihe verführerischer Irrthümer.

Fichte wagte es weiter, vermöge dieser seiner Methode eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes zu entwerfen. Er glaubte die

---

[20]) Schlegels Vorlesungen 2, 411 ff. [21]) So eine spätere Zusammenfassung, Nachgel. W. 1, 151.

Philosophie, nach Kants analytischen Forschungen, im Besitz des letzten realen Erklärungsgrundes der geistigen Erscheinungen. Indem ein unendliches reines Thun sich selber hemmt und begränzt, erzeugt es die Folge der Erscheinungen, welche den Inbegriff unseres geistigen Lebens ausmachen [22]. Es ist der Vorzug aller Erklärungen geistiger Erscheinungen, daß die wirkende Kraft, aus welcher sie erklärt werden sollen, in uns selber erlebt wird. So gründete Fichte seine Theorie darauf daß das philosophirende Ich diesen ganzen Vorgang nachzuschaffen im Stande sei, in welchem die Welt des Geistes entsteht [23]. Ein mächtiges Hilfsmittel der Geisteswissenschaften ward hier von ihm hervorgehoben. Freilich bedarf der Forscher in seinem Gebrauch eine exacte Erwägung der sehr verschiedenen Arten dieser nachschaffenden Thätigkeit und ihres Werthes, während Fichte's Verfahren gänzlich unkritisch war. Aber der mächtige Wille in ihm zu dem letzten Erklärenden in unserem Ich voranzudringen regte gewaltig auf und sein Ergebniß, wie falsch es auch war, bot weiteren Forschungen einen Leitfaden. So, um von Philosophen nicht zu reden, wies W. v. Humboldt nach, daß die reflexive Thätigkeit des Ich an der rein idealen, inneren Entgegensetzung des Vorstellenden und Vorgestellten sich nicht genügen lasse, sondern dränge, in der Sprache die Vorstellung sinnlich geformt außer sich zu erblicken und knüpfte damit seine Sprachuntersuchungen an Fichte's Grundgedanken [24]. So folgte Schiller demselben Leitfaden Fichte'scher Ideen, indem er aus dem Verhältniß der beiden Grundfaktoren im Menschen die Erscheinung des Schönen erklärte [25].

Heilsame und gefährliche Anregungen für die Geisteswissenschaften waren hier gemischt; aber zwei Punkte lagen in Fichte's Gedankenkreis, welche die schönste Wirkung in allen Zweigen dieser höchsten Wissenschaften hatten. Nach

[22]) Vergl. bes. Best. d. Menschen W. 2, 303. Naturr. 3, 1. 17. Wissenschaftslehre von 1794 1, 256. d. Eigenthüml. d. Wissenschaftsl. 1, 361. [23]) Dieser Vorgang war ihm im engeren Sinn Genesis. Nachgel. W. 1, 151. 2, 194. [24]) Humboldt Einleit. in die Kawisprache S. 53. 54. Vergl. hierüber wie über den Einfluß Fichte's auf Humboldt's Ansicht vom Pronomen die schöne Ausführung von Haym, Humboldt S. 459. 460. [25]) Aesthet. Erziehung, außer dem bekannten dreizehnten Brief, in welchem die Stellung zu F. berührt wird, der neunzehnte Brief. Solche Versuche einer synthetischen Ableitung geistiger Erscheinungen zeigen, wie Fichte auch einen Schiller mit sich fortriß. Vergl. Veit an Rahel aus Jena Briefw. 2, 99. „Mehrere Gelehrte haben behaupten wollen, die Schillerschen Briefe seien blos Fichte's System schöner dargestellt. Sie haben nicht eingesehn, daß sie sich darauf gründen und doch den eignen Weg fortlaufen. Statt des Spieltriebs — so sagt Fichte — hätte er lieber die Einbildungskraft setzen sollen." So also sprach man in Jena.

Leibnitz hat Fichte zuerst wieder die Region der unbewußten geistigen Vorgänge zu durchforschen unternommen. Nach Leibnitz hat er zuerst wieder geltend gemacht, daß alles was im Geiste ist in der Selbstthätigkeit desselben gegründet ist. Hieraus folgt, daß jede einfache Uebertragung von Vorstellungen geleugnet werden muß. Die ältere pragmatische Geschichte geistiger Bewegungen erscheint uns darum heute so fremd, so äußerlich und mechanisch, weil sie jeden Gedanken wie ein festes Ding hinnimmt, aus der Uebertragung durch einen überspringenden Influx erklärt und so einem chaotischen Aufspüren von Causalitäten verfällt, ohne von dem genetischen Aufbau und der Struktur unsrer Gedankenwelt etwas zu begreifen. Hier hat sich durch die Einwirkung der genialen Anschauung und der Fichte'schen Grundgedanken damals einer der größten Fortschritte in unsrem Verständniß geistiger Erscheinungen angebahnt, ganz ebenbürtig der Umwälzung, welche für dies Gebiet im achtzehnten Jahrhundert von der politischen Geschichte aus durch englische und französische Forscher sich vollzogen hatte.

Wir haben hiermit den Punkt erreicht, an welchem Friedrichs Streben sich mit den Ergebnissen Fichte's verknüpfte und beide zusammen in den Bildungsgang Schleiermachers epochemachend eingriffen. Es sollte Schleiermachers Dialektik, seinem Plato, seiner Hermeneutik und Ethik zufallen, das volle Ergebniß dieser großen Richtung zu gewinnen. Friedrich selber war dies nach seiner geistigen Organisation unmöglich.

Friedrich Schlegels Unternehmen eine begründende Theorie für das Studium der geistigen Erscheinungen aufzustellen schließt sich an die Wissenschaftslehre. Und zwar bemerkt er sogleich, daß dieser noch die Evidenz fehle; aber er geht nicht auf Kants analytisches Verfahren zurück, sondern die Reformen welche er vorschlägt entspringen aus seinem Standpunkt der genialen Anschauung. In der Totalität, in dem vollendeten inneren Zusammenhang eines Systems nach der Analogie des Kunstwerks erblickt er den positiven Nachweis seiner Wahrheit [26]). Das historische Element, eine allgemeine Theorie der richtigen Standpunkte, eine Widerlegung der streitenden Meinungen, welche den negativen Beweis enthielte, will er, auch hierin Hegels Vorgänger, in diese Grundwissenschaft der Logik eingeführt sehen [27]). Dann sollen von ihr aus die Bildungsgesetze

[26]) Windischmann, Vorles. Fr. Schlegels 2, 407 „die Philosophie muß wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen und es ist unmöglich sie so vorzutragen, daß gleich das Erste für sich vollkommen erklärt und begründet wäre. Es ist ein Ganzes und der Weg es zu erkennen ist also keine gerade Linie, sondern ein Kreis." Diesen Gedanken prägte er zu einem seiner Lieblingsbegriffe aus, dem des Cyklischen in der Philosophie, vgl. Vorles. 421, Frgm. in Ath. 1, 2. 113. [27]) Vorles. 406. 408.

der verschiedenen Gestalten der geistigen Welt, ihre Epochen, ihr Zusammenwirken entwickelt werden[28]). Hier eröffnet sich überall der Durchblick in Schleiermachers Arbeiten.

Dagegen blieb Friedrichs eigenem in beständiger Empfängniß von Anschauungen begriffenen Geist unmöglich, wetteifernd mit Fichte's logischem Genie, sich in der Logik die haltbare Grundlage für seine Absichten zu schaffen. Es ist indem man die einzelnen Bemerkungen seines Tagebuchs liest, als ob bald ein Grundgedanke Schellings bald einer Hegels ungewisse Schatten vorauswürfe. Kommt man von diesen merkwürdigen Blättern zu der in denselben Monaten, wohl ebenfalls zu Jena, geschriebenen Recension des philosophischen Journals, des Organs der jungen Fichte'schen Schule: so zeigt sein vorsichtiges Umhertasten am Aeußerlichsten, an der Form, an individuellen Ansichten, wie er seine Einfälle nicht zu entwickeln vermag. Er gleicht hier jemandem der ohne Licht durch ein ganz dunkles Zimmer sich mit großer Geschicklichkeit hindurchwindet, ohne irgend eins der vielen zerbrechlichen Möbel die umherstehen zu berühren. Eine unklare Gährung ward in seinem Geiste permanent; für jede neue Arbeit war ein neues Mittel zu finden, sie wenigstens — zu verbergen. Er hat nie auf festen Ergebnissen weiterbauen können. So ist er zunächst der Mann des Uebergangs aus der genialen Anschauung zur logischen Construktion des Weltganzen. Ihrem Naturgesetz gemäß drängte die geniale Anschauung zu diesem Ergebniß, in ganz verschiednen Genossen. Denn sie erblickt überall Ganzes und Theile, Gliederung. Daher ist schon Göthe unermüdlich, seine Anschauungen durch Schemata zu versinnlichen. Und so blieb weiter für die ihm am meisten gemäßen Gebiete, höhere Philologie, Sprachwissenschaft, Literaturwissenschaft, Philosophie der Geschichte all seine Thätigkeit nur vorbereitend. Gerade diese Art seines Geistes sollte zwar für ihn verhängnißvoll, für die freie und mannigfaltige Entwicklung seines Freundes aber von den glücklichsten Folgen sein.

Ende Juli 1797 kam er nach Berlin, fünfundzwanzig Jahre alt, als einer der berühmtesten Schriftsteller der jungen Generation; „das ist ein Kopf — sagte Rahel als sie seinen leidenschaftlichen Angriff gegen den Woldemar las — „in welchem Operationen geschehen"; schon trug er sich damals mit der Gründung einer Zeitschrift, um mit den Genossen der jüngeren Generation eine selbstständige

---

So bildet auch die „Kritik der philosophischen Syst.me" den zweiten Theil der Logik, welche Windischmann (Vorles. Bd. 1) veröffentlicht hat. [28]) Erst in den Fragmenten sind Schlegels Ergebnisse hierfür theilweise vorgelegt; genau präcisirt ist das Problem in engerem Umfang Lessing 2, 9—13 (1804).

Stellung in der Kritik einzunehmen[29]); schon hatte er die ersten Verbindungen geknüpft, auf welchen die neue Schule beruhte, hatte seinen Freund Hardenberg mit Wilhelm in Verbindung gesetzt und knüpfte in Berlin mit einem jungen Schriftsteller, Ludwig Tieck, an, dessen erste Dichtungen Wilhelm interessirt hatten. In diesem Moment begegnete ihm Schleiermacher.

Sie sahen sich in der „Mittwochsgesellschaft", einer Gründung des allzeit geschäftigen Feßler. Dieselbe war Nachfolgerin der altersschwach gewordenen Montagsgesellschaft, in welcher einst Lessing und Mendelssohn sich begegnet waren. Im englischen Hause traf man sich; ein paar Talglichter verbreiteten ihren Dämmerschein über den schmalen langen Saal, während Herz oder Schadow, Physiker Fischer oder Fleck vorlasen; dann aß man schlecht und sprach um so besser. Bei Herz begegneten sich dann beide öfters; dort war in diesem Sommer Friedrich Schlegel ein häufiger Gast des Hauses[30]) und Brinkmann brachte beide näher zusammen. Es war natürlich daß Schleiermacher sich an ihn anschloß, da Friedrich weitaus der Bedeutendste, der Anziehendste und Berühmteste unter der jüngeren Generation Berlins war.

Es waren für beide die fruchtbarsten Jahre, in welchen sie in einer völligen Gemeinschaft aller Ideen lebten. Jeder ward durch die mächtige Anziehung des Anderen eine Zeit lang aus den Grenzen seiner Natur herausgerissen. Dies hat man wohl von Schleiermacher, aber nicht von Friedrich Schlegel bemerkt. Der Grund ist weil die Einwirkung Schlegels plötzlich, überwältigend, dann langsam abnehmend war, die Schleiermachers auf Schlegel viel später, unmerklicher eintrat.

Schleiermachers Wesen war tiefste, in sich gefaßte Innerlichkeit. Von Kindheit an hatte Alles dahin gewirkt, daß er lerne in sich zu leben, an sich selber zu arbeiten. Auf seinem einsamen Dachstübchen in Halle hatten sich ihm in den Erzählungen Brinckmanns Welt und Leben dargestellt, lange bevor er aus diesem vorahnenden Anschauen heraustrat zu eigner Lebenserfahrung. Und so nahm er nun die große geistige Bewegung seiner Epoche zuerst in Friedrich Schlegels umfassendem Ueberblick der=

---

[29]) Nach dem Briefwechsel mit Wilhelm stammte der Plan aus dem Jenaer Zusammenleben. Wilhelm hatte ein Concurrenzunternehmen gegenüber der Jenaer Literaturzeitung, ein auf einer großen Mitarbeiterschaft ruhendes kritisches Organ gewollt. [30]) Zeitgen. 2, 102 ff. Vergl. die Memoiren der Herz S. 165. Gewiß ohne Schuld Henriettens haben die Memoiren auch hier etwas höchst Komisches. „Ich beeilte mich Schlegel mit Schleiermacher bekannt zu machen, überzeugt, daß ein näheres Verhältniß beiden förderlich sein werde." Es lautet als hätte Frau Herz sich mit der Erziehung dieser beiden Jünglinge beschäftigt.

selben auf. Wie mußte gerade das Tiefste in Friedrich, die Universalität seiner genialen Anschauung, der Plan, dies Ganze der geistigen Welt zu durchmessen, der Wille es durch den Gedanken zu beherrschen einen Geist ergreifen, der einen entgegengesetzten Weg gegangen war, bedächtig an der Ausbildung seines Selbst und seiner Begriffe gearbeitet hatte!

Zuerst überwältigt ihn der Umfang der wissenschaftlichen Anschauungen, der sprühende Geist Friedrichs. „Er ist — schreibt er im Oktober der Schwester — ein junger Mann von 25 Jahren, von so ausgebreiteten Kenntnissen, daß man nicht begreifen kann, wie es möglich ist, bei solcher Jugend so viel zu wissen, von einem originellen Geist, der hier wo es doch viel Geist und Talente giebt Alles sehr weit überragt." „Ich kann ihm nicht nur was schon in mir ist ausschütten, sondern durch den unversiegbaren Strom neuer Ansichten und Ideen, der ihm unaufhörlich zufließt, wird auch in mir Manches in Bewegung gesetzt was geschlummert hatte." Alsdann aber, nach vertrauterem Verkehr, ergreift ihn das tiefere Wesen desselben, wie wir es sich entwickeln sahen. „Was seinen Geist betrifft — schreibt er zwei Monate darauf der Schwester — so ist er mir so durchaus superieur, daß ich nur mit vieler Ehrfurcht davon sp.echen kann. Wie schnell und tief er eindringt in den Geist jeder Wissenschaft, jedes Systems, jedes Schriftstellers, mit welcher hohen und unpartheiischen Kritik er jedem seine Stelle anweist, wie seine Kenntnisse alle in einem herrlichen System geordnet dastehn und alle seine Arbeiten nicht von ungefähr, sondern nach einem großen Plan aufeinander folgen, mit welcher Beharrlichkeit er Alles verfolgt, was er einmal angefangen hat — das weiß ich erst Alles seit der kurzen Zeit völlig zu schätzen, da ich seine Ideen gleichsam entstehen und wachsen sehe." Mit der selbstvergessenen hingebenden Begeisterung, welche einer der schönsten Züge in dieser sonst so polemischen Natur ist, durchlebte er mit Friedrich dessen schmerzliches Ringen mit seinen Aufgaben. Und während dieser selber im Drang des Lebens sein groß gedachtes Ziel, die menschliche Kultur aus den Bildungsgesetzen ihrer einzelnen Sphären zu begreifen völlig aus dem Auge verlor: ward es für Schleiermacher von da ab ein hervorragender Gesichtspunkt für seine Auffassung der sittlichen Welt. Hier setzte Friedrichs Einwirkung ein, verbreitete sich aber von da aus, indem auch das kritische, philologische Genie Friedrichs allmählig auf Schleiermachers Forschungen einen großen Einfluß gewann. Man muß erwägen, daß es die glücklichste Zeit in Friedrichs so wechselreicher Entwicklung war in welcher Schleiermacher ihm begegnete; die geistige Grenze dieser Natur, vermöge deren diese Gährungen nicht zur Reife, nur zu immer neuen Revolutionen führen sollten, würde damals auch einem

weniger liebevollen Auge schwerlich bald sichtbar geworden sein. Und Schleiermacher liebte ihn.

Als sich dann ihr Verhältniß zur innigeren Freundschaft, zur völligen Genossenschaft gestaltete, trat eine zweite Reihe von Wirkungen auf Schleiermacher hervor, welche vielleicht die erste noch an Bedeutung überwog. Sie beruhte auf Friedrichs jung gewonnenem Ansehn, seiner anregenden Kraft, seinem Charakter. Sein kühner Geist wirkte mächtig vorandrängend und bestimmend auf Schleiermachers Stellung in Leben, Gesellschaft, Literatur. „Er war — erzählt Steffens — in jeder Rücksicht ein merkwürdiger Mann, schlank gebaut, seine Gesichtszüge regelmäßig schön und im höchsten Grade geistreich. Er hatte in seinem Aeußeren etwas Ruhiges, fast Phlegmatisches. Es gab nicht leicht einen Menschen der so anregend durch seine Persönlichkeit zu wirken vermochte. Er faßte einen jeden Gegenstand der ihm mitgetheilt wurde auf eine tiefe und bedeutende Weise auf. Sein Witz war unerschöpflich und treffend." Deutlicher noch schildert Schleiermacher: „eine nicht eben zierlich und voll, aber doch stark und gesund gebaute Figur, ein sehr charakteristischer Kopf, ein blasses Gesicht, sehr dunkles rund um den Kopf kurz geschnittenes ungepudertes und ungekräuseltes Haar und ein ziemlich uneleganter aber doch feiner und gentlemanmäßiger Anzug. Er ist von einem originellen Geist, der hier wo es doch viel Geist und Talente giebt alles sehr weit überragt, und in seinen Sitten von einer Natürlichkeit, Offenheit und kindlichen Jugendlichkeit, deren Vereinigung mit jenem Allen vielleicht das Wunderbarste ist. Er ist überall, wo er hin kommt, wegen seines Witzes sowol als wegen seiner Unbefangenheit der angenehmste Gesellschafter." „Obgleich ich seine Philosophie und seine Talente weit eher bewundern lernte, so ist es doch eine Eigenheit von mir, daß ich auch in das Innere meines Verstandes niemand hineinführen kann, wenn ich nicht zugleich von der Unverdorbenheit und Rechtschaffenheit seines Gemüths überzeugt bin. Ich kann mit niemand philosophiren, dessen Gesinnungen mir nicht gefallen. Nur erst nachdem ich hiervon so viel Gewißheit hatte als man mit gesunden Sinnen aus dem Umgang und den kleinen Aeußerungen eines Menschen schöpfen kann, gab ich mich ihm näher und bin jetzt sehr viel mit ihm." Ein bestimmtes Urtheil über den Charakter giebt er der Schwester erst am 19. December, nach genauerem Umgang und auch dieses, gleich dem über seinen wissenschaftlichen Geist, zeigt zugleich den Tiefblick welcher das Wesenhafte ergreift und die Hingebung, welche sich über die Grenzen desselben täuscht. „Nach seinem Gemüth wirst Du unstreitig mehr fragen als nach seinem Geist und Genie. Er ist äußerst kindlich; das ist gewiß der Hauptzug darin; offen und froh, naiv in allen seinen Aeußerungen,

etwas leichtfertig, ein tödtlicher Feind aller Formen und Plackereien, heftig in seinen Wünschen und Neigungen, allgemein wohlwollend, aber auch, wie Kinder oft zu sein pflegen, etwas argwöhnisch und von mancherlei Antipathien. Sein Charakter ist noch nicht so fest und seine Meinungen über Menschen und Verhältnisse noch nicht so bestimmt, daß er nicht leicht sollte zu regieren sein, wenn er erst einmal jemand sein Vertrauen geschenkt hat. Was ich aber doch vermisse, ist das zarte Gefühl und der feine Sinn für die lieblichen Kleinigkeiten des Lebens und für die feinen Aeußerungen schöner Gesinnungen, die oft in kleinen Dingen unwillkührlich das ganze Gemüth enthüllen. So wie er Bücher am liebsten mit großer Schrift mag, so auch an den Menschen große und starke Züge. Das blos Sanfte und Schöne fesselt ihn nicht sehr, weil er zu sehr nach der Analogie seines eignen Gemüths Alles für schwach hält was nicht feurig und stark erscheint. So wenig dieser eigenthümliche Mangel meine Liebe zu ihm mindert, so macht er es doch unmöglich, ihm manche Seite meines Gemüths ganz zu enthüllen und verständlich zu machen. Er wird immer mehr sein als ich, aber ich werde ihn mehr fassen und vollständiger kennen lernen, als er mich." Gerade in diesem Gegensatz der Naturen lag für beide etwas Bezauberndes. Friedrich war der erste geniale Mensch, der Schleiermacher gegenübertrat, der ihm darum das eigne Wesen erst in seinen Tiefen aufschloß durch seine Verwandtschaft wie durch seinen Gegensatz, und welcher andrerseits mit seiner Richtung auf das Große, auf Wirkung in der Welt, schöpferische Ausbreitung gerade da Schleiermacher zu Hilfe kam wo seine beschauliche Natur der Hilfe bedurfte, gerade in dem Augenblick da sein Anstoß nützen konnte. Indem er ihn in die Gemeinschaft der jungen Generation, in die aufstrebenden Pläne derselben hineinzog, gab er ihm eine bestimmte literarische Stellung, Aufgaben, Genossen, Freude am Schaffen. Ihm erst gelang, diese große aber ganz beschauliche Natur der geistigen Bewegung seiner Zeit gegenüber zu einer bestimmten Rückwirkung zu bringen.

Der Umfang und die Grenzen der Einwirkung Schlegels auf Schleiermacher lassen sich hiernach bestimmen. Die selbstthätige Verknüpfung der geistigen Elemente der Zeit in Friedrichs Lebensplan hätte nach vielen Seiten hin von Schleiermacher, wie von andren Zeitgenossen derselben Generation, ähnlich vollzogen werden können; man möchte Friedrichs mehr als übermüthiges Wort, daß die kritische Philosophie auch ohne Kant in Deutschland hätte entstehen müssen, daß es inzwischen so besser sei[31]), hier

[31]) Fragm. Athen. 1, 2, 109. Von einem anderen Kreis neuer Ideen dieser Jahre, dem naturphilosophischen, sagt Steffens, in Erinnerung an sein Verhätniß

gegen ihn selber, mit ganz andrem Rechte, wenden; ja diese Verknüpfung war ohne Zweifel hier und da in Schleiermacher schon selbständig vollzogen und ist niemals mehr als Stoff eigenen Denkens für ihn gewesen. Andrerseits lag es nicht in Schleiermachers Geist einen so umfassenden Ueberblick über die Welt der Kultur zu wagen; von außen mußte ihm ein solcher zunächst kommen; und selbst in der Art wie Schlegel diesen Ueberblick unternahm, liegt eine Reihe von genialen Verknüpfungen, die Schleiermacher ihm dankt. Schwerer ist über die wahren Grenzen der dargelegten persönlichen Einwirkung zu urtheilen. Nur dies darf man sagen, daß die Rückwirkung Schleiermachers auf die geistige Bewegung wie sie ihn in Berlin umgab viel langsamer, später, ohne das freudige Gefühl begeisterter Genossenschaft erfolgt sein würde, vielleicht mit weniger vollständigem Ueberblick über die inneren Regungen der Zeit, dann freilich auch unabhängiger von manchen Vorurtheilen und Irrungen der jungen Generation.

Schon im October erfreuen sich die Freunde an dem Plan, in Schleiermachers Wohnung sich gemeinsam einzurichten. Da sollte denn die Zeitschrift, von der sie planten, verwirklicht werden; „Schleiermacher — schrieb Friedrich [32]) — nimmt enthusiastischen Antheil an unserem Projekt;" er erwarte von demselben bedeutende Beiträge; „ich treibe und martre ihn alle Tage wo ich ihn sehe." Es war eine glückliche Zeit voll froher Aussichten, in welcher sie sich gegenseitig in ihre Ideen einlebten und zu eingreifender Thätigkeit anspornten. Auch ihr gesellschaftlicher Kreis schloß sich immer fester zusammen. In der ersten Zeit seines Berliner Aufenthalts war Schlegel viel bei Henriette Herz gewesen und dort hatte er wohl Dorothea Veit, die Tochter Mendelssohns, zuerst gesehn, die ihm immer näher trat. „Meine Freundin — schreibt er dem Bruder [33]) — lebt glücklicher Weise sehr eingezogen und schont meine Zeit aufs Aeußerste. Es ist selten genug daß ich da einige Stunden der Convenienz opfre und wird immer seltner. Sehr schön ist's dabei für mich daß Schleiermacher unser gemeinschaftlicher Freund ist, und was das Wichtigste ist, so gerathe ich bei diesem Umgang nie aus meiner Welt und aus meinem Element heraus."

So kam der 21. November wieder, Schleiermachers neunundzwanzigster Geburtstag (1797). Zum erstenmal durfte er ihn im Kreis von Freunden

---

zu Göthe, Novalis, Schelling: „oft erschien mir Alles als ein Mitgetheiltes, als eine Gabe, die ich mit dankbarer Freude empfing, und dann doch wieder, als wäre Alles mein innerstes Eigenthum, rein aus der eigensten Betrachtung entsprungen." Steffens, was ich erlebte 4, 85. [32]) An Wilhelm Schlegel 31. Oct. 1797 handschr. [33]) An Wilhelm 18. Dec. handschr. 1797.

feiern, die Alles, Ideen, wissenschaftliche Pläne, Gemüthsleben, gesellige Existenz mit ihm theilten. Ein tiefes Gefühl von Glück klingt aus der Schilderung an seine Schwester. „Ich hatte eigentlich beschlossen, diesen Tag still und sehr fleißig in meiner Klause zu verbringen, und nur Abends war ich zum Thee bei gemeinschaftlichen Freunden von mir und Schlegel (Veit's), gebeten, die alle von meinem Geburtstag gar nichts wissen konnten. So saß ich des Morgens im tiefsten Negligee an meinem Tisch als — der älteste Dohna erschien der mich freilich seit seiner Rückkunft noch nicht besucht hatte. Er hielt sich aber ungewöhnlich lange auf, sah manchmal ängstlich nach dem Fenster, so daß ich fast argwohnte daß etwas vor sein müßte, doch ohne begreifen zu können was. Endlich kam sein Bruder nach, der fing mit einer Gratulation an, so daß ich merkte, mein Geburtstag war verrathen, und nicht lange darauf kamen angefahren Madame Herz und Madame Veit mit Schlegel. Plötzlich war auch mein Tisch abgeräumt und mit Chokolade und Kuchen besetzt, den Dohna besorgt hatte. Die freundlichsten Glückwünsche strömten mir auf allen Seiten zu und kleine Geschenke um mir die Erinnerung an diese freundliche Feier festzuhalten.“ Schlegel spielt ihm einen kleinen Possen, indem er die Gesellschaft aufhetzt den Neunundzwanzigjährigen zu mahnen, endlich zu schreiben und so ihm einen feierlichen Handschlag abzwingt noch in diesem Jahr etwas Eignes zu arbeiten: ein Gelübde das ihn freilich noch selbigen Tages reute. Zum Ersatz dafür ward aber etwas herrliches beschlossen: Schlegels Umzug zu ihm zu Neujahr. Dann ward bei Veits in mäßigem Punsch des Abends seine Gesundheit getrunken und zum Beschluß des froh erregten Tages schrieb er der alten Landsberger Freundin und der fernen Schwester in Gnadenfrei. „Es hat mich gefreut neben Schlegel zu stehn, der mir an Talent, an Witz, an Gesellschaftsgaben so weit überlegen ist, und doch von denen die uns beide kennen so viel Liebe zu genießen. Es kann doch nichts sein als meine eigenste Persönlichkeit, was ihnen gefällt; aber was eigentlich? ich weiß es nicht. Und was für Schätze habe ich nun noch in der Ferne, in Osten und Westen und Süden, ja ich überzeuge mich, daß wenig Menschen so reich sind als ich, und ich würde übermüthig werden, wenn ich nicht wüßte, daß der Mensch auch diese Kleinode in zerbrechlichen Gefäßen trägt. Was ist es wenn die Freude wehmüthig macht? Das ist der höchste und schönste Stand ihres Thermometers und so steht sie bei mir heute.“

Nach dem Weihnachtsfest zog Friedrich in die gemeinsame Wohnung; sie hatten da drei Zimmer nebeneinander. Das volle Glück, zum ersten Mal in rückhaltlosem vertrautestem Austausch mit einem Freunde zu leben der den Umkreis seiner geistigen Interessen ganz theilte, redet aus

seiner Schilderung. „Eine herrliche Veränderung in meiner Existenz macht Schlegels Wohnen bei mir. Wie neu ist mir das, daß ich nur die Thüre zu öffnen brauche, um mit einer vernünftigen Seele zu reden, daß ich einen guten Morgen austheilen und empfangen kann, so bald ich erwache, daß mir jemand gegenübersitzt bei Tische und daß ich die gute Laune, die ich Abends mitzubringen pflege, noch früh jemand mittheilen kann. Schlegel steht gewöhnlich eine Stunde eher auf als ich, weil ich meiner Augen wegen des Morgens kein Licht brennen darf, und mich also so einrichte, daß ich vor ½9 Uhr nicht ausgeschlafen habe. Er liegt aber auch im Bette und liest, ich erwache gewöhnlich durch das Klirren seiner Kaffeetässe. Dann kann er von seinem Bett aus die Thür, die meine Schlafkammer von seiner Stube trennt, öffnen und so fangen wir unser Morgengespräch an. Wenn ich gefrühstückt habe, arbeiten wir einige Stunden, ohne daß einer vom andern weiß; gewöhnlich wird aber vor Tisch noch eine kleine Pause gemacht um einen Apfel zu essen. Dabei sprechen wir gewöhnlich über die Gegenstände unsrer Studien: dann geht die zweite Arbeitsperiode an bis zu Tisch, d. h. bis halb zwei. Ich bekomme mein Essen aus der Charité, Schlegel läßt sich seines aus einem Gasthause holen. Welches nun zuerst kommt, das wird gemeinschaftlich verzehrt, dann das andere, dann ein paar Gläser Wein getrunken, so daß wir beinah ein Stündchen bei unsrem Diner zubringen. Ueber den Nachmittag läßt sich nicht so bestimmt sprechen; leider aber muß ich gestehn, daß ich gewöhnlich der erste bin der ausfliegt und der letzte der nach Hause kommt. Doch ist nicht die ganze Hälfte des Tages dem gesellschaftlichen Genuß gewidmet: ich höre einige Mal die Woche Collegia und lese einige Mal welche guten Freunden. Wenn ich Abends zwischen 10 und 11 nach Hause komme finde ich Schlegel noch auf, der aber nur darauf gewartet zu haben scheint mir gute Nacht zu geben und dann bald zu Bette geht. Ich aber setze mich dann hin und arbeite gewöhnlich noch bis gegen 2 Uhr, denn von da bis halb neun kann man noch vollkommen ausschlafen. Seit Schlegel hier ist, ist es doch schon einige Mal geschehn, daß ich einen ganzen Abend zu Hause geblieben bin und daß wir zusammen von 7—10 einen traulichen Thee getrunken und uns dabei recht ausgeplaudert haben."

Fünftes Capitel.

Erste Offenbarung seines Lebensideals.

Die ersten Aeußerungen Friedrichs über den Eindruck, welchen er von Schleiermacher empfing, sprechen den Grundzug desselben ganz so aus, wie er späteren menschenkundigen Beobachtern immer erschienen ist: „Schleiermacher ist ein Mensch in dem der Mensch gebildet ist und darum gehört er freilich für mich in eine höhere Kaste; Tieck z. B. ist doch nur ein ganz gewöhnlicher Mensch der ein seltenes und sehr ausgebildetes Talent hat. Er ist nur drei Jahre älter als ich, aber an moralischem Verstand übertrifft er mich unendlich weit. Ich hoffe noch viel von ihm zu lernen. Sein ganzes Wesen ist moralisch und eigentlich überwiegt unter allen ausgezeichneten Menschen die ich kenne bei ihm am meisten die Moralität alles Andere." [1]) „Du mußt mich — ruft er dem Freunde zu — in der Mitte der Menschheit selbst festhalten." „Was für mich so unerschöpflich fruchtbar an Dir ist, das ist, daß Du existirst. Du bist mir für die Menschheit, was mir Göthe und Fichte für die Poesie und die Philosophie waren" [2]). Als die intellektuelle Ausstattung dieser auf das Menschliche, gar nicht in erster Linie auf die Wissenschaft gerichteten Natur bezeichnet er eine „dialektische Kraft, die recht Fichte'sch bei ihm ist," nur daß ihr „ein gewisser eigner Gang eigne"; „kühne Combination" in der er aber „Hardenberg weit mehr als ihm selber gleiche"; den „höchsten Grad von Paradoxie", der dann wieder wahrhaft populär sei. Der Ertrag der langen Arbeit Schleiermachers an sich selber, der ruhelosen vieljährigen Uebung in der rücksichtslosen Handhabung der Begriffe, erscheint in diesen Grundzügen des nunmehr geschlossenen Charakters gesammelt. Schleiermacher war ein großer sittlicher Genius und Friedrichs kritischer Instinkt sah richtig wenn er ihn als solchen mit Göthe als dem dichterischen Genius, mit Fichte als dem dialektischen

---

[1]) Undatirter Brief Friedrichs an Wilhelm aus dem December 1797 handschr.
[2]) Friedrich an Schleierm., Sommer 1798, Briefw. 3, 81 ff. Hiermit vergl. Varnhagen Tagebuch 1, 29: „die Seite Schleiermachers von der er am merkwürdigsten und bedeutendsten ist hat noch gar keine Beachtung gefunden. Was er als Gelehrter, als Prediger, als Schriftsteller, überhaupt als Mann von Geist und Wissenschaft war, lasse ich gern in seinem höchsten Werth gelten, doch erschien es mir immer als die glänzende Ausstattung die er zu seinen eigentlichen Lebensgeschicken mitbekam. In diesen letzten, in den Aufgaben, die er als Mensch in der Sphäre des rein Menschlichen zu verarbeiten hatte liegt seine höhere Bezeichnung, sein größtes Interesse für die Welt." Schleierm.'s eigne Erklärung über sich Monologen. Erste Aufl. S. 44 ff.

zusammenstellte. In der auf sinnlicher Stärke ruhenden Macht des Charakters haben ihn nicht wenige übertroffen, in der Feinfühligkeit für sittliche Thatsachen und Bedürfnisse, in der unablässigen Arbeit an sich selber, in dem so entspringenden universellen sittlichen Verstande ist seit Luther Niemand mit ihm zu vergleichen.

Gegenüber dem weiten Bildungs- und Lebensstoff, welcher in seiner Zeit lag, welcher durch die dargelegten Reihen von Einwirkungen sich ihm darstellte, war somit seine erste Gegenwirkung eine moralische Anschauung. Diese Anschauung war das offenbare sittliche Geheimniß seiner Epoche. Er ward der Verkündiger der großen Lehre von der Individualität.

Dies Buch will in seinem Verlauf die Vorurtheile zerstören, welche der Wirkung dieser einfachen, erhabenen Wahrheit in den Gemüthern unserer Zeitgenossen entgegenstehen. Es will zeigen, daß diese Wahrheit in ihrem originalen Sinn nichts mit dem Egoismus, nichts mit einem trägen Genuß seiner Selbst, irgend einer Art der Abwendung von den wahren allgemeinen Interessen zu thun hat, im Gegentheil eine tiefe sittliche Begründung von diesem Allem enthält. Es will zeigen, wie schrittweise, mit der Erweiterung seiner Lebenserfahrung, Schleiermacher selber diese Wahrheit fortbildete. Es will nicht verschweigen, welche Gründe ihn gehindert haben, dieselbe in einem heute haltbaren Zusammenhang wissenschaftlicher Einsichten festzustellen.

Ein sittliches Urtheil redet in uns, vermöge dessen wir Handlungen und Charaktere, unangesehen ihre Folgen für uns, billigen und verwerfen, vermöge dessen wir uns mit unseren eignen Handlungen gebunden fühlen an ein Gesetz. Das Geheimniß dieses sittlichen Urtheils kann nur durch eine umfassende vergleichende Analyse gelöst werden. Ohne diese Analyse hier vorlegen zu können, hebe ich Ein Resultat hervor, welches jeder aus Geschichte und Lebenserfahrung sich bestätigen mag. Unser sittliches Urtheil wird nicht hervorgebracht durch unsre Lebens- und Weltansicht, aber es ist auch nicht von ihnen unabhängig; begründet, getragen, zur Einheit und herrschenden Macht erhoben in unsrer Seele wird es durch irgend eine Ueberzeugung vom Gehalt des Lebens, in welchem Kreis diese auch sich gestalte. So entspringt erst die Gesinnung, der Enthusiasmus des Guten.

Es giebt nun Zeiten in welchen eine lebendige Ueberzeugung positiver Religion alle Adern der sittlichen Gesellschaft durchströmt. Dies war im Europa des achtzehnten Jahrhunderts nicht mehr der Fall, ist es auch nicht in der heutigen europäischen Gesellschaft. Gleichviel wie man darüber urtheile: diese Gesellschaft wie sie nun ist bedarf Beweggründe der sittlichen Begeisterung. Es giebt andre Zeiten, in welchen eine festgefügte bürgerliche

Gesellschaft, mit klarem Umkreis der Aufgaben, durch ihren Ehrbegriff das Leben regelt, durch ihre Aufgaben das Leben erfüllt. Die Beschaffenheit der modernen Gesellschaft hat auch diesen Wirkungen bestimmte Grenzen gesetzt. Das Leben in seinen feineren und darum für die Sittlichkeit wichtigsten Bezügen wird in ihr nicht mehr durch einen festen Ehrbegriff geordnet. Ja manche Forderungen der Gesellschaft erscheinen leicht als Mittel der Besitzenden, zur Ruhe Gelangten gegenüber den Aufstrebenden, mit dem Leben Ringenden. Und auch von dieser Sonderung abgesehn, es ziemt dem Menschen nicht, in seinem höchsten Bezug, wo es sich um seine Bestimmung handelt, von den wechselnden Zuständen der Gesellschaft abhängig zu verbleiben. In ihm selber muß eine Macht gegründet werden, welche ihn auf alle Fälle seiner Bestimmung versichert. Ich habe gezeigt, welche Bedingungen in Deutschland zusammen wirkten, tiefer, umfassender als irgendwo sonst, mit diesem Bedürfniß den ganzen Kreis der Gebildeten zu erfüllen, wie hier ein mächtiger Antrieb unsrer Dichtung lag; wie Kant's Lehre den Anforderungen nicht genug that; wie auch bei uns eine großstädtische Gesellschaft die Entfesselung, die Ruhelosigkeit, die innere Hohlheit eines von keiner ordnenden Gesinnung mehr getragenen Lebens wie in einem alle Züge vergrößernden Spiegel zeigte.

Ein unbegrenzter Drang war entbunden, seinem Dasein in schrankenlosem Genuß und schrankenlosem Streben Werth zu verleihen. Wie ein Bekenntniß dieses Lebensdrangs war Friedrich Schlegels Jugendgeschichte, die seines Bruders, Tiecks Lovell; man höre auch Rahels seltsames Geständniß in einem Brief an Pauline Wiesel, eine in Sinnengenuß untergegangene Frau: „Sie leben Alles, weil Sie Muth haben und Glück hatten; ich denke mir das Meiste, weil ich kein Glück hatte und keinen Muth bekam; aber groß verfuhr die Natur in uns beiden. Und wir sind geboren, die Wahrheit in dieser Welt zu lieben;" dann ein fast wilder Ausdruck dieses Anspruchs einer ungebändigten Seele und der grenzenlosen Widersprüche und Schmerzen in ihr: „in den Krieg möchte man ziehn, um Nahrung für den Anspruch zu suchen, mit dem einen die Natur in's Dasein geschickt hat [3])." Schon stand die Theorie dieses dunklen Lebensdrangs und seiner Geschichte vor der Thür in Friedrich Schlegels Lucinde, in Schellings Philosophie: Ideen deren Epigone Schopenhauer war. Diese revolutionäre Gährung aller sittlichen Begriffe ward überall in Deutschland empfunden. Als Jean Paul in Weimar 1799 die neue Gesellschaft sah, schrieb er, daß im Herzen der Welt eine Revolution vor sich gehe, größer, geistiger, aber eben so vernichtend als die

---

[3]) Aus Varnhagens Nachlaß I, 290.

man im Westen sah. Friedrich Heinrich Jakobi sagte im Woldemar, es sei in dieser Gesellschaft nichts mehr wofür man etwas thun könne, als Wollust und Reichthümer; eine große Revolution zum Besseren müsse vor der Thür sein — oder der jüngste Tag[4]).

Es ist eine der schwierigsten Aufgaben geschichtlicher Forschung, die Anschauungen über unsre Bestimmung nach ihrem Werth, nach ihrem Einfluß auf das wirkliche Leben einer geschichtlichen Epoche abzumessen. Dies macht sich sehr fühlbar, indem man die nicht geringe Macht einiger großer sittlicher Gedanken in dieser Epoche bestimmen soll, und zugleich wie weit sie doch dem Bedürfniß derselben nicht genug thaten.

Zunächst gab es eine ausgedehnte moralische Literatur der älteren Aufklärung, welche man mit Schleiermacher in Garve repräsentirt sehen kann. Sie ward vielgepriesen, auf den Händen getragen von der nüchternen begeisterungslosen Mittelmäßigkeit, deren Theorie sie entwarf. Ihr selber fehlte der bewegende Gedanke, durch den allein das sittliche Leben von der Seite der Betrachtung her reformirt werden kann; denn alle Feinheit der Analyse ist hier unnütz. Einen solchen boten allein Kant und die von ihm herkamen, alsdann der Gedankenkreis unsrer Dichter.

Ein bedeutender Kreis der sich an Kant angeschlossen hatte, suchte eine befriedigendere Gestaltung der Ethik dieses großen Denkers. Wilhelm von Humboldt bemerkte richtig, daß mit dem Sonderdasein eines jeden Menschen eine bewegende Kraft gegeben sei, welche Erhöhung der persönlichen Existenz und durchgängigen Zusammenhang derselben für dies Individuum erstrebt; diese Richtung auf inneren und äußeren Zusammenhang in unsrem Leben war ihm das höchste in aller menschlichen Natur und der von Kant aufgestellte kategorische Imperativ nur eine Folge derselben[5]). Schiller reformirte Kant von dem andren wahren Gedanken aus, daß die menschliche Vortrefflichkeit nicht in die größte Summe moralischer Handlungen zu setzen sei, sondern in die größte Uebereinstimmung der ganzen Naturanlage mit dem moralischen Gesetz und daß demnach das sittliche Ideal nicht in einem beständig streitbaren Willen verwirklicht werde, sondern in der innigsten Uebereinstimmung der Vernunft mit dem Begehren. Die mitgetheilten Jugendarbeiten Schleiermachers berühren sich an vielen Punkten mit diesen und verwandten Umgestaltungen der Sittenlehre Kants.

[4]) Jakobi's Werke 1, 177. 218. [5]) Wilh. v. Humboldt, über Jakobi's Woldemar, Werke 1, 85 ff. Sonst über Humboldts ältere sittliche Ansichten Haym, Humboldt S. 50 ff. 104 ff. (zu ergänzen durch die später erschienenen Briefe von Gentz an Garve S. 93 ff.).

Die Formel Schillers trifft genau mit derjenigen zusammen, welche Schleiermacher, ganz unabhängig von ihm (denn Schiller trat erst seit 1793 mit dieser Gedankenreihe hervor) in der Abhandlung über den Werth des Lebens aufgestellt hatte. Aber keine dieser Umgestaltungen schnitt tief genug ein in die Wurzel der unhaltbaren sittlichen Gedankenbildung Kants. Diese lag, wie gezeigt ist, in dem Satze, daß es sich innerhalb der ganzen moralischen Welt schlechthin um die Verwirklichung einer in allen gleichen, unbedingten Vernunft durch die einzelnen Individuen handle. Die ganze Grundansicht mußte der Prüfung, der Umgestaltung unterworfen werden. So lange das nicht geschah, mußte der Tiefsinn der sittlichen Anschauung Kants die Einen mit Begeisterung erfüllen und mächtig fördern in ihrer moralischen Bildung, dagegen seine Einseitigkeit und moralische Pedanterie die Wirkung seiner Gedanken auf Andere hemmen.

Auch Fichte's mächtige Dialektik wandte sich nicht gegen die Wurzeln der sittlichen Anschauung Kants. Vielmehr erscheint diese Anschauung in seiner Sittenlehre bis zur Gränze, an der Erhabenes und Lächerliches sich scheiden, überspannt. Das Ich — damit begann er in seinem berühmten Werk — findet sich unbedingt selbstthätig, allein um der Selbstthätigkeit willen; das Gesetz der Sittlichkeit ruhet in ihm selber, es lautet: das Ich soll seine Freiheit nach dem Begriff der Selbstständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen; es soll nach seinem Gewissen, nach bester Ueberzeugung von seiner Pflicht handeln. Aber man verstehe wohl! dies Ich war nur Phänomen eines Uebersinnlichen. Und so endete er scheinbar entgegengesetzt als er begann, in Wahrheit nur mit strenger Folgerichtigkeit, in den Sätzen desselben Werks: der ganze Mensch ist nur Vehikel des Sittengesetzes; er ist ein bloßes Instrument, nicht Zweck; es giebt keine sittliche Ansicht meines Nebenmenschen als die daß er sei ein Werkzeug der Vernunft; wenn ich für ihn sorge, so geschieht es weil die höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeugs der Vernunft mir Zweck sein muß.

Ein wahreres menschlicheres Lebensideal verdanken wir unseren Dichtern. Aus einer freien großen Betrachtung des Lebens entsprang Göthe's Denkart, die eben in diesen Jahren im Wilhelm Meister zuerst dem Publikum mitgetheilt ward. Die Bildung eines Individuums war der Gegenstand dieses Werks; die freie Freude an der Mannichfaltigkeit menschlicher Individualität die Grundstimmung desselben. In ihm war in anschaulicher Form eine Lebensansicht gegeben, welche die Schranken der bisherigen Moralphilosophie nicht anerkannte, und doch das Tiefste derselben in sich aufgenommen hatte. „Alles außer uns — daß ich die schönen Worte des Oheims wiederhole, der als der höchste Typus sittlicher Bildung im Hintergrund des Meister steht — ist ein Ele-

ment, ja ich darf wohl sagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt die schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag was sein soll und uns nicht ruhen und rasten läßt bis wir es außer uns oder an uns auf eine oder die andre Weise dargestellt haben" [6]). Man kann sich die Wirkung dieses wunderbaren Werks, das Göthe's reife Lebensansicht der Nation zuerst aufschloß, inmitten der damaligen sittlichen Bewegung nicht groß genug denken. Schleiermacher las es mehrmals; so in Landsberg wo ihn die Form entzückte, während er dem dichterischen Anschauungskreis noch zu fern stand, alsdann in Berlin mit Henriette Herz zusammen. Friedrich Schlegel schrieb damals, im Zimmer neben ihm, seine Analyse des W. Meister; er wie Novalis und andre bedeutende Köpfe dieser jüngeren Generation entwickelten ihre eigene Lebensansicht in der Auseinandersetzung mit dem Roman Göthe's. Je tiefer sie sich aber mit ihm beschäftigten, empfanden sie alle eine Unvollkommenheit der sittlichen Ansicht darin, welche überwunden werden mußte.

In der Einzelempfindung der Welt und des Lebens empfing Schleiermacher noch mehr aus den dichterischen Werken Friedr. Heinr. Jakobi's. Auch in ihm waren eine lebendige, wenn auch zu zarte Sittlichkeit, eine nur zu selbstquälerische Arbeit an sich selber und der höchste Sinn für schöne Geselligkeit im Kampf mit den abstrakten Systemen [7]).

Dies Alles bewegte sich in Schleiermacher seitdem er Berlin betreten hatte. Auch Leibnitz las er damals viel und ward von dem Gedanken der ewigen Monaden mächtig angezogen. So entstand in ihm, wie ohne sein Zuthun, als das Ergebniß unablässigen Anschauens und sittlicher Selbstbildung, der Keim einer harmonischen, alle wahren Ansprüche des Individuums befriedigenden sittlichen Weltansicht. „Diesen Sommer — schrieb er im August 1797 der Schwester — habe ich Alles innerlich, meine Briefe, meine Idyllen, meine Predigten, meine Philosophie." Manches was ihm so innerlich aufging ward aufgezeichnet. Die erste Form, in welcher das sich Gestaltende hervortrat, waren unmittelbare Ergüsse seines innersten sittlichen Lebens, „Rhapsodien". Schon damals, als Friedrich Schlegel im Herbst 1797 die nähere Bekanntschaft Schleiermachers machte, sah er bei diesem einige derselben. Ende November schrieb Friedrich seinem Bruder, wie der Freund vorläufig nichts andres machen könne als solche Rhapsodien: „aber in diesen hat er auch den großen Wurf und unaufhaltsamen Strom" [8]). Im folgenden

[6]) Wilh. Meister, sechstes Buch, Bekenntnisse. [7]) Vergl. z. B. aus Woldemar (Werke Bd. 5) S. 42. 47. 59. 65. 74. 88. 89. 112. 182. 218. 267. [8]) Friedrich an Wilhelm handschr.

Winter und Frühjahr entstand eine größere Gruppe; zwei von ihnen sind ganz in die Sammlung der Fragmente übergegangen; aus anderen entnahm Friedrich Einzelnes.

Zugleich begannen langsame Vorbereitungen für die Verwirklichung eines alten Plans, der nun eine immer steigende Bedeutung erhielt. Einst schrieb er der Herz, zum Bewußtsein seiner selbst, zum Vertrauen auf sich sei er durch seine nicht zu dämpfende und fast allgemeine innere Polemik gekommen. Das war ein Grundzug seiner intellektuellen Organisation. So war die kritische Untersuchung der Moralphilosophie Kants seiner Betrachtung über den Werth des Lebens voraufgegangen. Jetzt, im tiefen Gefühl seiner neuen Lebensansicht, rüstete er sich zum Angriff auf die gesammte Moralphilosophie seiner Zeit.

Wir legen zunächst die erste Gestalt seiner Lebensansicht vor, soweit sie sich aus Bruchstücken errathen läßt. Schleiermacher selber bedauerte die Zerstückelung seiner Rhapsodien. Was dieselben enthalten haben werden, liegt in Einem großen Zusammenhange, in reifer Form erst in den Monologen vor. Doch erscheint es möglich das erste frische Hervorbrechen dieser epochemachenden Lebensansicht theilweise wenigstens zu erfassen.[9]).

Man erwarte von den folgenden Anschauungen weder Bestimmtheit des Gedankens noch Weite der Anwendung, die erst eine spätere Entwicklung ihnen gab. Man erwarte auch noch keine allseitige Durchführung dieser neuen Lebensansicht. Sie war der unmittelbare Ausdruck seiner Art das Leben anzuschauen; diese Anschauung aber war auf die Gesellschaft gerichtet, damals den einzigen Spielraum des sittlichen Genies und den Mittelpunkt aller Fragen, welche seine Umgebung bewegten. Wenn seine sittliche Ansicht zunächst diesen Umkreis allein erhellt: so wird sich schon in den Monologen zeigen, wie viel weiter ihr Licht zu tragen vermochte.

Der Mensch entdeckt seine Bestimmung weder indem er ein abstraktes Sollen sich gegenüber stellt, noch in der empirischen Betrachtung des Thatbestandes menschlicher Natur. Er trägt, wie jede organische Natur, seine Regel in sich selber. In sich also muß er seine Bestimmung finden; nur der wird sagen was der Mensch soll, der einer ist und es nebenbei auch weiß. Denn aus eigner Kraft bewegt sich der sittliche Mensch frei um seine Axe.

So bedarf es also zur Verwirklichung der sittlichen Bestimmung, daß der Mensch das Gesetz seines Wesens, sein Ich in sich ergreife und festhalte.

---

[9]) Meine Aussonderung und Ordnung dieser Bruchstücke findet sich in den Denkmalen mitgetheilt.

Wenigen gelingt in einem glücklichen Moment es zu erfassen, den wenigsten es solchergestalt für immer festzuhalten. Alsdann liegt in diesem Ich eine das ganze Leben organisch bildende Kraft. Im Wechsel der Lebensalter und der äußeren Geschicke bleibt dies Gesetz unsres Wesens und was von ihm in uns gebildet ward unveränderlich. Das Ich verliert nichts und in ihm geht nichts unter; es wohnt mit Allem was ihm angehört, seinen Gedanken und seinen Gefühlen, in der Burgfreiheit der Unvergänglichkeit.

Die Sinne allein schaffen nicht die Außenwelt, sondern die bildende Phantasie muß hinzutreten. So mag auch ein noch so lebendiger innerer Sinn Menschlichem sich zuwenden: die Geisterwelt ist doch erst da für das Gemüth. Seinem Zauberstabe öffnet sich Alles; es setzt Menschen und ergreift sie; es schaut an wie das Auge, ohne sich seiner mathematischen Operation bewußt zu sein. Nur das höchste Wohlwollen entdeckt das verborgene Schöne, welches durch niederen erdigen Stoff in so vielen Menschen gebunden ist. Nur einer solchen Anschauung eröffnet sich das Innere andrer Menschen. Dagegen ist umsonst, auch aus den besten Selbstbeschreibungen oder den Beschreibungen eines anderen einen Menschen kennen lernen zu wollen. Das innere Leben verschwindet in einer solchen Zerlegung.

Die Gemeinschaft der Geisterwelt ruht also auf solcher Anschauung. Ihr sich frei darzubieten, das allein ist die Offenheit welche gefordert werden kann. Ein eigentlicher Mensch der etwas in sich hat wird sich nicht zu Selbstbeschreibungen und Selbsterklären hergeben; aber der Mensch gebe sich selbst wie ein Kunstwerk, welches, im Freien ausgestellt, jedem den Zutritt verstattet und doch nur von denen genossen und verstanden wird, die Sinn und Studium mitbringen. Er stehe frei und bewege sich seiner Natur gemäß, ohne zu fragen wer ihn ansieht und wie. Mehr als diese ruhige Unbefangenheit gehört nicht zu der Gastfreiheit die der Mensch innerhalb seines Gemüths beweisen muß; alles Uebrige ist nur in den Ergießungen und Genüssen einer vertrauten Freundschaft nicht an der unrechten Stelle. Diesen engeren Kreis zu finden bedarf es alsdann einer etwas zuvorkommenden Mittheilung, einer schamhaften, schüchtern versuchenden Offenheit, die hie und da ihr innerstes Dasein, ihre Neigung zu Liebe und Freundschaft errathen läßt. Aber solche sich darbietende Mittheilung ist kein beständiger Zustand, sondern ein vorübergehender wiederkehrender Versuch. Hier ist die schmale Gränze des sittlich Schönen.

In dieser freien Gemeinschaft der Geisterwelt soll die Frau ihre gleichberechtigte Stelle haben. Sie wird sie haben wenn sie ihren eigenthümlichen Beruf erfüllt und diesen zeichnet der vielberufene „Katechismus der Vernunft für edle Frauen.“ „Du sollst Dir kein Ideal machen, weder

eines Engels im Himmel noch eines Helden aus einem Gedicht oder Roman, noch eines selbstgeträumten oder phantasirten, sondern Du sollst einen Mann lieben wie er ist. — Du sollst keinen Geliebten haben neben ihm, aber Du sollst Freundin sein können ohne in das Kolorit der Liebe zu spielen und zu kokettiren oder anzubeten. — Du sollst nicht geliebt sein wollen wo Du nicht liebst. — Laß Dich gelüsten nach der Männer Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre. — Ehre die Eigenthümlichkeit und die Willkühr deiner Kinder, auf daß es ihnen wohlgehe und sie kräftig leben auf Erden." Deutlicher noch redet sein Glaubenskenntniß der Frauen; ja es spricht sein Lebensideal überhaupt vielleicht von allen Fragmenten am durchgreifendsten aus. „Ich glaube an die unendliche Menschheit, die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und der Weiblichkeit annahm. Ich glaube daß ich nicht lebe um zu gehorchen oder um mich zu zerstreuen, sondern um zu sein und zu werden; ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, mich dem Unendlichen wieder zu nähern, mich aus den Fesseln der Mißbildung wieder zu erlösen und mich von den Schranken des Geschlechts unabhängig zu machen. Ich glaube an Begeisterung und Tugend, an die Würde der Kunst und den Reiz der Wissenschaft, an Freundschaft der Männer und Liebe zum Vaterlande, an vergangene Größe und künftige Veredlung."

Es bezeichnet die Schranke der damaligen Gestalt seines Lebensideals, wie in dieser Gemeinschaft der Gemüther sich ihm ausschließlich das wahre Leben erfüllt. Freilich umgiebt uns über diese hinaus nach den Rhapsodien ein Inbegriff vielverzweigter Wechselwirkungen und bildet für einen jeden die Welt; ein Ideal dieser Welt begleitet unser Leben: doch wer dieselbe kennt, weiß daß man nicht viel auf ihr bedeutet und daß in ihr kein philosophischer Traum realisirt werden kann.

Aus seinem persönlichen Erleben waren diese Anschauungen entsprungen; sie traten als Mittheilungen an geliebte Menschen heraus, denen er sich aufzuschließen sich getrieben fühlte; wie sie sein eignes Dasein erhöht und gestaltet hatten, wollten sie auch von Anfang das Leben der Freunde erweitern und bestimmen. Alles was er liebte suchte Schleiermacher im klaren Bewußtsein dieses Lebensideals zu vereinen.

So gaben diese Ideen Henriette Herz erst volles Bewußtsein ihrer Selbst und ihrer Bestimmung und damit volles Vertrauen zu sich selber. „Eigentlich — schrieb er ihr [10]) — giebt es doch keinen größeren Gegenstand des Wirkens als das Gemüth, ja überhaupt keinen anderen, wirken Sie etwa da nicht? O Sie fruchtbare, Sie vielwirkende,

[10]) Brief v. 6. Sept. 1798 (Briefw. 1, 191.

eine wahre Ceres sind Sie für die innere Natur und legen einen so großen Accent in die Thätigkeit der Außenwelt, die so durchaus nur Mittel ist, wo der Mensch in den allgemeinen Mechanismus sich verliert, von der so wenig bis zum eigentlichen Zweck und Ziel hingedeiht und immer tausendmal so viel unterwegs verloren geht! Und jenes Thun und Treiben, wobei sich der Mensch müht und schwitzt — was er doch eigentlich nie thun sollte — ist es nicht lärmend und tobend gegen unsre stille Thätigkeit? Wer vernimmt etwas von uns? was weiß die Welt von unsrer inneren Natur und ihren Bewegungen? ist ihr nicht alles Geheimniß?"

Denselben tiefen Glauben an die Welt des Gemüths in der Freundin und ihre stillen bedeutenden Wirkungen sprechen die Worte aus, welche er am Neujahrstag 1797 sandte: „wenn eine ruhige und schöne Seele sich zwischen den lieblichen Ufern des Wohlwollens und der Liebe bewegt, so gestaltet sie ihr ganzes Leben sich ähnlich. Wenn die zarten Aeußerungen eines solchen Gemüths sich nur dem Vertrauteren offenbaren, so vervielfältigt es dafür in ihm sein ganzes schönes Dasein. Denn wer ein schöngestaltetes Leben mitgenießend anschauen darf, dem fließt das seinige gewiß ruhig daneben hin."

Mächtiger noch, scheint mir, wirkte dies Lebensideal auf Friedrich Schlegels ruhelose Natur. Immer kehrt der Ausdruck der Dankbarkeit dafür wieder, daß ihm in Schleiermacher die Anschauung menschlicher Sittlichkeit geworden sei.

In dies.n Ideen strebte dann Schleiermacher den Kreis der Freunde über alle Irrungen des Moments hinaus zu vereinen. Den Bedenken der Herz über Friedrich Schlegel antwortet er mit dem schönen Uebermuth seines Glaubens: „Lassen Sie uns (Friedrich, sie und sich) wenigstens eine Welt sein, Sie werden sehn, es giebt einen schönen Sphärenklang und wir werden alle glücklich sein. Wenn ich nicht so viel Muth hätte und so viel auf's Unvergängliche hielte, hätten Sie mir bange machen können. Fühlen Sie denn nicht die Ewigkeit von Allem was ist? und ist es nicht eine untrügliche sittliche Anschauung, daß dasjenige ist was sich so offenbart?"

Bis nach Gnadenfrei, in den nicht unbedeutenden Kreis, in welchem dort seine Schwester lebte, wirkte sein Lebensideal mit seiner gestaltenden Kraft. Vieles war in der Form des Daseins, welche Schleiermachers sittlicher Genius sich gebildet hatte, was sich mit der Existenz der Schwester in Gnadenfrei harmonisch berührte. Nach eigenen Gesetzen arbeiten in unsrem Inneren neue Elemente auf der Grundlage unsrer ältesten Lebensform; könnten wir die Formel dieses Verhältnisses aussprechen, so würde sie das Geheimniß lösen wie wir inmitten der lebendigsten, tiefgrei=

fendsten Entwicklung doch immer dieselben bleiben. So verstand und theilte der Genosse Friedrich Schlegels auf's innigste das Leben des stillen herrnhutischen Cirkels seiner Schwester: war doch auch in ihm, nach so tiefgreifender Selbstbildung zu einer höheren Lebensansicht, noch Alles durch dieselben Grundzüge aus dem herrnhutischen Leben her bestimmt. Tiefe Reflexionen über den Gemüthsgehalt unsres Daseins, bald von der Schwester, bald von ihm, bald von ihrer älteren Freundin Zimmermann, einer jener bedeutenden Frauen, welche eine innere Kraft unter furchtbaren körperlichen und Seelenschmerzen nicht zu Grunde gehen, sondern zu höherer Reife gelangen läßt, Aufzeichnungen aus dem Gnadenfreier Kreise, wie eine „über die Fülle des Herzens“, gehen zwischen ihnen hin und her. Seine Unersättlichkeit im Anschauen fremder Naturen, ein Zug in dem das sittliche Genie mit dem Dichter verwandt ist, umspannt auch diesen ganzen Kreis als ob er in ihm gegenwärtig wäre. „Diese schlesischen Gestirne tragen nicht wenig bei, mir meinen hiesigen Himmel zu erheitern, und des Abends im Freien, wenn der Mensch gestimmt ist, in ferne Welten zu schauen, sah ich gar oft nicht weiter als nach Gnadenfrei und was daran liegt.“ Und nach einigen Bemerkungen über die Frau Zimmermann: „sie soll sich aus diesem Allen eine Abhandlung machen, wie sie in mir ist; aber sie soll sie sich auch mit dem Ton vortragen, der in mir ist und der in jedem Menschen entsteht, der nach den fernen Sternen sieht und der nach jedem geselligen Genuß und bei jeder geselligen Phantasie fühlt, wie abgerissen und elend seine Existenz sein würde, wenn er nicht mit, durch und in besseren Menschen leben könnte. Sie kennt gewiß diesen Harfenzug des innigen Gutmeinens.“ Hatte nun in ihm diese Geselligkeit der Gemüther sich zur Lebensansicht von der freien Anschauung, der freien Bildung aller Individualität entwickelt, so lag hier vorläufig die Grenze zwischen seiner und der Schwester Existenz und Denkweise. Langsam rückt sie weiter unter dem Eindruck der Briefe des Bruders. Nirgend vielleicht zeigt sich reiner die leise, allmählig, überall bildende Gewalt seiner sittlichen Anschauung als darin wie er die verwandte Natur seiner Schwester aus ihrer engen Umgebung heraushebt.

In ihm selber aber gestaltete sich immer deutlicher das Bild eines Werks, welches dies Lebensideal hinstellte, der Plan der Monologen, der ja schon in dem Bruchstück über den Werth des Lebens vorbereitet war. Schon im Sommer 1798 fragt Friedrich, während seiner Abwesenheit, wie es mit den „Selbstanschauungen“ des Freundes stände.

Von der inneren Gestaltung seines Lebensideals wenden wir uns zu seinen gleichzeitigen Angriffen auf die geltenden sittlichen Ansichten und die

Moralphilosophie jener Zeit. Sie trafen vor Allen Kant und Fichte, die Häupter der Philosophie seiner Epoche und hier begegnen wir einem neuen Ansatz zu seiner Kritik der Sittenlehre.

Wie man in Schleiermachers geistige Entwickelung tiefer eindringt, gewahrt man hinter der erstaunlichen Vielseitigkeit vollendeter Leistungen eine zähe Stätigkeit, ich möchte sagen Sparsamkeit seines Geistes, welche aus der Bewußtheit, festen Zusammenfassung und klaren Ordnung in ihm entsprang. Nichts beinahe, auch von dem was er für sich arbeitete, hat er zurückzunehmen gehabt, seine Entwickelung war ein vorsichtiges, stätiges Voranschreiten. So treten auch jetzt die Ergebnisse seiner frühesten Arbeiten über Kants Moralphilosophie wieder hervor; nur daß die Kritik tiefer in die Voraussetzungen zurückgeführt, mit dem weiteren Umblick in die anderen Moralsysteme der Zeit verknüpft wird. Diese Moralsysteme alle erwiesen sich ihm gegenüber seiner freien Ansicht als Zersetzungen der wahren Sittlichkeit. Schon im Herbst 1797 sah Friedrich bei ihm „eine wirklich große Skizze über die Immoralität aller Moral" [11]) d. h. aller Moralphilosophie. Im Sommer 1798, als Schlegel in Dresden war, ist er dann anhaltend mit der Kritik der Moral beschäftigt und hofft im September schon mit der Ausarbeitung derselben beginnen zu können. Ihre Absicht ist eine „Apologie der Humanität", der ganzen vollen Menschheit gegen die Philosophie. Sie soll Kant treffen, dessen Sittenlehre seit dem Herbst 1797 durch die Metaphysik der Sitten abgeschlossen war, Fichte, dessen Sittenlehre zu Ostern 1798 erschien. Auch die spätere Ausführung der Kritik der Sittenlehre zeigt noch diesen ersten Wurf einer Streitschrift gegen Kant und Fichte. Doch besteht ein bemerkenswerther Unterschied zwischen jenem früheren Plan und der späteren Ausführung. Schleiermacher scheint in dieser Zeit überhaupt an der Möglichkeit gezweifelt zu haben, die Fülle wahrer Menschlichkeit in einem Moralsystem darzulegen. Noch ahnte er die Form nicht, in welcher diese Aufgabe gelöst werden könne. Demgemäß bot sich ihm auch noch nicht in der wahren systematischen Form ein Prüfstein der Kritik. Er wollte das Einseitige, Unzureichende, Starre in der Gedankenbildung aller Moralphilosophie bekämpfen. Er wollte alle Waffen des Spotts, der Begeisterung und der Dialektik gegen dasselbe anwenden. So wäre dies Werk ein ganz anderes geworden als die nun vorliegende Kritik der Sittenlehre.

---

[11]) Friedrich an Wilhelm 31. Oct. 1797, handschr., vergl. Athen. 1, 2, 113 (in einem Fragment von Schleiermacher) „überhaupt ist die gesammte Moral aller Systeme eher jedes andre, nur nicht moralisch."

Es würde ein Ausdruck des vollen Uebermuths jener Jahre glücklicher Genossenschaft geworden sein. Die große Masse der damaligen Aufzeichnungen scheint vernichtet, wahrscheinlich zusammen mit allen übrigen Vorarbeiten der Kritik nach der Vollendung derselben. Doch ist eine Reihe von Bemerkungen in seinem wissenschaftlichen Tagebuch übrig. Als später seine Behandlung Kant's und Fichte's Einen Schrei der Entrüstung erregte, wollte er nicht begreifen wie das zugehe; denn er war sich gar keiner anderen Absicht bewußt als ihre Fehler aufzudecken; „in dem ursprünglichen Entwurf der Kritik, der mehr auf den Witz angelegt war, wäre es ganz anders gekommen." Diese Bemerkung wird durch das im Tagebuch Erhaltene noch überboten. Man muß ihm zu Gute halten, daß dies die Zeit der Xenien war und er selber ein Genosse der Vertreter des souveränen Witzes.

Wenn Kants moralisches Gesetz nicht selbstthätig eine sittliche Welt bildet, sondern nur die natürlichen Beweggründe zu verarbeiten vermag — ein Punkt den auch seine spätere Kritik traf [12]): so parodirt er diesen Vorgang folgendermaßen: „nach Kant besteht die ganze Tugendprocedur darin, daß man sich in eine permanente Jury constituirt und immerfort über die Maximen die sich präsentiren Gericht hält oder noch besser wie ein Turniergericht wo die Ritter Wappenprobe ablegen müssen. Kommt ein Turnierfähiger, so wird er in die Schranken gelassen und in die Trompeten gestoßen gar weidlich. Kommt aber keiner — ja die Turnierrichter können keine machen."

Wenn dann noch Kant die Summe der menschlichen Pflichten in solche gegen sich selbst und gegen andre schied: so trifft die Unterscheidung, gegen welche seine spätere Kritik ernstere Waffen richtete [13]), damals das schneidige Witzwort: „Um den Unterschied der Pflichten gegen sich selbst und der Pflichten gegen andre zu bestimmen, dürften sich schwerlich andre Kennzeichen finden, als die welche jener einfältige Mensch für den der Tragödie und der Komödie angab. Lachst du dabei und bekommst du am Ende etwas, so nimm's für eine Pflicht gegen dich selbst: ist dir das Weinen näher und bekommt's ein andrer, so nimm's für eine Pflicht gegen den Nächsten" [14]). Ernster fügt er dann im Athenäum hinzu, daß dieser Unterschied geradezu unmoralisch sei, indem solchergestalt die Ansicht entstände, als gebe es zwei ganz verschiedne im Streit liegende Stimmungen, die entweder sorgfältig auseinandergehalten oder durch eine kleinliche Arithmetik künstlich verglichen werden müßten.

---

[12]) Kritik d. Sittenl. S. 73 ff. [13]) Kritik d. Sittenl. S. 197 ff. [14]) Tagebuch 1, 24. Athen. 1, 2, 113.

Wenn Kant dann näher bestimmend die Zwecke, die zu verwirklichen dem Menschen Pflicht sei, in der eignen Vollkommenheit und fremden Glückseligkeit erblickt: so bemerkt Schleiermacher gegen diese Eintheilung, wie sie auch die Kritik der Sittenlehre angreift[15], der Zweck der eigenen Vollkommenheit stamme bei Kant nur aus der Frömmigkeit, welche der Natur Ehre machen wollen, der Zweck der fremden Glückseligkeit aber aus der Höflichkeit, welche diese Glückseligkeit andrer Menschen, die ihnen selber nicht Pflicht sein dürfe, ganz moralisch bewirken wolle[16].

„Man hat sich so oft an das Diktum gehalten, daß die Kritik der reinen Vernunft kein System sein solle und dann vergessen, daß die Metaphysik der Natur das System war. Könnte man doch auch vergessen, daß die Metaphysik der Sitten das System zur Kritik der praktischen Vernunft ist.“ Das ist sein Schlußurtheil.

Auch schloß er, durch die Bewunderung unbeirrt, welche seine Freunde Fichte zollten, dessen Sittenlehre von vornherein in dasselbe Verdammungsurtheil. „Ich darf — schreibt Friedrich dem Freunde im Sommer — Fichte nicht so verachten, wie Du auf Deinem Standpunkt mußt“[17]; aber er wünscht die „Verachtung des ganzen Menschen in Fichte“ wenigstens in Schleiermachers Streitschrift so leise und ruhig als möglich; dann, auf Schleiermachers Entgegnung, verwahrt er sich dagegen, als wolle er „der heiligen Polemik desselben auch nur ein Haar krümmen“[18]. Man sieht ungefähr welchen Ton Schleiermacher gegen Fichte anschlagen wollte.

Ueber die Moralphilosophie hinaus wandte sich dann sein Angriff gegen die herrschenden sittlichen Begriffe überhaupt.

Mitten im ersten Tumult über die Fragmente begannen Friedrich und Schleiermacher an der Fortsetzung derselben zu arbeiten. Im Sommer 1798 liefen einzelne neue Fragmente Schleiermachers zwischen ihm, Henriette Herz und Friedrich um. Zwischen gesellschaftlichem Scherz mannichfacher Art geht als rother Faden durch das Erhaltene eine Parodie auf die Vorstellungen der Zeit von Tugenden und Lastern.

Ueberlebt, grau und starr geworden erschienen der jungen Generation die sittlichen Begriffe in welchen die damaligen Menschen dachten und sprachen. Die neuen Lebensideale durchdrangen sie nur um so heftiger, je weniger sie noch zur Klarheit gelangt waren. So kann man in Bernhardi, Tieck, den Schlegel selten ein paar Seiten lesen, ohne einem übermüthigen Angriff auf die Moralität der Philister zu begegnen. Die

---

15) Krit. d. Sittenl. S. 205 ff. 16) Tageb. 1, 61. 17) Tagebuch 1; 62
18) Briefw. 3, 80. 83.

Eintönigkeit dieser Angriffe bei Tieck, ihre übermüthige Maßlosigkeit in Bernhardi's Bambocciaden, ihr Ungestüm bei Friedrich Schlegel verletzen den Leser; er fühlt in der Art des Angriffs selber wie unbestimmt noch die Gestalt des Neuen war, ja wie kein sittlicher Drang in den Meisten dieser übermüthigen Jugend lebte es aufzuklären zu einer reifen Form. Das ist das Frivole in diesen Angriffen. An schneidigem leidenschaftlichem Witz erreicht keiner der Mitkämpfenden Schleiermacher. Aber man muß erwägen, daß dieser Witz in ihm nur der siegreiche Genosse des mächtigen Dranges war, das Lebensideal der Epoche nach seinem ganzen positiven Gehalt auszusprechen.

Ich stelle Einiges aus seiner ergötzlichen Parodie jener conventionellen Tugenden zusammen, deren Anempfehlung den Menschen von den ersten Kinderregeln ab begleitet. „Artig ist der, welcher alle die Gesetze beobachtet, die keiner gemacht haben will und über die sich jeder beklagt. Oder artig ist wer es sich sauer werden läßt unnütz zu sein". „Unempfindlich ist wer einige Protégés hat und eine Rubrik für Arme im Contobuch". „Gutmüthigkeit ist Achtung für die reine Passivität oder Dankbarkeit für das unterlassene Böse". „Naiv ist Alles was man für eine Satyre nehmen müßte wenn es nicht unwillkührlich wäre". „Bescheiden sein heißt wie jener verarmte Edelmann, seinen eigenen Vorzügen zu entsagen, um mit fremden einen Speditionshandel zu treiben". „Offen ist wer für ein Billiges den Kastellan von sich selbst macht oder auch wer nur aus Thüren und Fenstern besteht". Auch ein paar Vergehen gegen die conventionelle Moral werden definirt: „wer existirt ohne um Erlaubniß gebeten zu haben, heißt stolz; wer es wagt etwas zu thun was erst in hundert Jahren Mode werden kann, heißt originell". „Wer Sinn und Charakter zugleich hat — sich dann und wann merken läßt, daß diese Verbindung gut und nützlich sei, ist arrogant. Wer beides auch von den Weibern fordert, ist ein Weiberfeind"[19]). Man bekommt eine Vorstellung von der Serie, die das Athenäum zieren sollte. Die vollste Schale des Spotts ergoß sich aber auf die Häupter der zwei großen Lebenskünstler Deutschlands, des Freiherrn von Knigge und des berühmten Musterschriftstellers Engel.

Die Lebensansicht der Individualität hatte sich aus der neuen bewegten Geselligkeit entwickelt und so mußte sie zuerst auf deren Verständniß zurückwirken. Es gehört zu den eigenthümlichen Verdiensten Schleiermachers um die Einsicht in die moralische Welt, daß er die ersten haltbaren Grundlagen

---

[19]) A. 52. B. 14. B. 24. A. 50. A 54. B. 3., vergl. die scherzhafte Erweiterung Athen. 1, 2, 95. C. 13. Athen. 1, 2, 99.

einer Ethik der Geselligkeit legte. Dies geschah in einer Reihe von Arbeiten, deren Ergebnisse später die Sittenlehre zusammenfaßte. Dem ersten Entwurf begegnen wir hier; gleich nach den fragmentarischen Mittheilungen aus seiner Lebensansicht, im Sommer oder Herbst 1798, begann er an einem „Essay über die gute Lebensart" zu arbeiten, natürlich unter der lebhaftesten Mitbetheiligung seiner Freundin, welche sich auf die gute Lebensart verstand. Und zwar benutzte er Knigge's drei Bände über den Umgang mit Menschen, um die schlechte Lebensart an ihm als einem vorleuchtenden Beispiel zu illustriren. Die Lebenskunst der oberflächlichen Moralität, welche nach den Regeln des Anstandes ihren Weg zur Befriedigung ihres Begehrens verfolgt und die Lebenskunst seiner neuen sittlichen Ansicht sollten sich gegenübertreten.

Die Geselligkeit ist die Darstellung des sittlichen Zustandes selber; mit einer Lobrede auf sie in diesem Sinne sollte der Essay anheben. Sie ist nicht eine vorläufige Anstalt, die sich selbst vernichtet, wenn die Menschen klug genug und bekannt genug sind, sie ist um ihrer selbst willen und beständig. Ihr Ziel ist eigentlich der häusliche und bürgerliche Zustand[20]).

An diesem wahren Begriff gemessen, erscheint die Armseligkeit der Knigge'schen Lebenskunst. Sobald man mit ihr die Gesellschaft nur als Mittel für den Egoismus braucht, muß Alles schief und schlecht werden[21]). In diesem Buch herrscht geradezu die schlechte Lebensart: sie ist in der Materie desselben, denn diese ist gemein — und sie ist im Ton, denn dieser ist misanthropisch[22]). Wie ein schlechter Wirth hat Knigge gehandelt und das wenige Artige in seinem Buch in die übelste Gesellschaft gebracht[23]).

Indem wir die wahre Theorie entwickeln, entdecken wir auch die Punkte, in welchen solche falsche Theorien entspringen. In der Wechselwirkung der Individualitäten, welche das Wesen der Geselligkeit ausmacht, entstehen entgegengesetzte Beziehungen des Einzelnen: er verhält sich als Zweck und zugleich als Mittel inmitten der Gesellschaft; er bezieht sich auf einen Einzelnen und doch auf das Ganze derselben; er soll selber in sich das Gesetz dieser Wechselwirkung frei und lebendig hervorbringen und es umgiebt ihn als Sitte; jeder steht hier in einer Wechselwirkung und niemand soll doch seine Grenzen fühlen. Die schlechte Lebenskunst entsteht nun, indem solche Gegensätze nicht ausgeglichen, sondern einseitig verfolgt werden. „Ich beweise eigentlich, daß es gar keine schlechte Lebensart giebt, sondern daß Alles nur ein Theil der guten ist und darin liegt viel gute Lebensart"[24]).

---

[20]) Tageb. 156. [21]) Tageb. 102 geht auf Kn. 1, 35. [22]) Tageb. 113.
[23]) Tageb. 119. [24]) Tageb. 149.

Wir überblicken diese entgegengesetzten Beziehungen, in welche die Geselligkeit den Einzelnen stellt.

Jeder ist zugleich Zweck und Mittel in der Wechselwirkung der Gesellschaft. In ihr soll mein Zweck nur eine Thätigkeit, meine Thätigkeit nur ein Genuß sein und so wird dies Spiel der schönen Geselligkeit um so vollkommener werden, wenn es keinen Zweck hat als sich selber[25]). Daher sind auch alle großen Gesellschaften geschmacklos und geradezu beleidigend, weil der Wirth die Geselligkeit nur als Mittel zu einem andren Zweck braucht. Aber darf ich nicht andrerseits die, welche zugegen sind, zugleich doch als Mittel d. h. als Gegenstand der Unterhaltung gebrauchen[26])? Es ist die arrogante Maxime, daß sich jeder müsse gefallen lassen zum Mittel für die Erheiterung der Gesellschaft gemacht zu werden. Es ist die feige Maxime, daß ich keine Anwesenden zum Gegenstand machen dürfe und einige treiben sie so weit selbst Abwesende als Anwesende zu fingiren[27]). Diese sittliche Schwierigkeit löst sich nun, wenn mir der, welchen ich als Mittel für die Erheiterung der Gesellschaft gebrauche, zugleich Zweck ist, d. h. wenn er selber durch den Scherz vergnügt und erregt wird[28]). Ohne dies Recht des Scherzes müßte man freilich auf das unerträgliche Prinzip Knigge's kommen, daß man die Menschen in Geduld muß langweilig sein lassen — man verliert dann die Mittel der Abwehr[29]).

An den Einzelnen wende ich mich in der Gesellschaft und spreche doch für das Ganze. Auch diese doppelte Beziehung durchzuführen ist nicht leicht. So muß jede Erzählung an Eine Person gerichtet sein und der Dialog an Alle[30]), Darum ist auch das Schmeicheln in Masse in der Gesellschaft ebenso unangenehm als das Tadeln in Masse und um die Monotonie eines solchen allgemeinen Lobes zu vermeiden — „muß man allenfalls seine Natur verläugnen“[31]): man glaubt den Ton zu hören, in dem Schleiermacher das sagte.

Eine Wechselwirkung soll nach bestimmten Gesetzen geschehn, und doch soll man in der Geselligkeit sich frei fühlen. So entsteht ein neuer Gegensatz: der zwischen dem Natürlichen und Conventionellen. Der Begriff des Schicklichen muß jedesmal auf's Neue hervorgebracht werden; und doch muß die Gesellschaft ihn zugleich voraussetzen. Der Glaube an seine Präexistenz ist der Aristokratismus der guten Lebensart. Die Lebenskunst Knigge's geht viel weiter; ihr Prinzip, das des Conventionellen, ist: du mußt auf alle

---

[25]) Tageb. 168. [26]) ebds. 160. [27]) ebds. 160. [28]) Tageb. 151.
[29]) Tageb. 103., geht auf Knigge 1, 99. [30]) Tageb. 150. [31]) ebds. 241.

Weise andeuten, daß die gegenwärtige gesellschaftliche Einrichtung die vortrefflichste ist[32]).

Man soll seine Grenzen nicht fühlen in der Wechselwirkung der Geselligkeit, und doch ist man von der Gegenwirkung der andren abhängig. Der Geist der hier entspringenden sittlichen Aufgabe liegt in dem Streben überall in der Geselligkeit freie Wechselwirkung hinzustellen; dagegen tritt der bloße Buchstabe desselben in einem peinlichen Sichselbstzurücksetzen hervor und dieser Buchstabe waltet recht in Knigge's Maxime: gieb andren Gelegenheit zu glänzen[33]).

Jeder soll sich seiner eigenen Humanität durch seine freie Thätigkeit bewußt werden und zugleich der Humanität der Anderen vermöge ihrer Wirkung. Hier entsteht ein Widerstreit des Wesens mit dem Schein. Wohlbehagen soll immer die Erscheinung freier Humanitätsäußerung in der Gesellschaft sein. Das Streben nach dieser Erscheinung gleichviel auf welchem Weg ist der Schein und das Prinzip des Scheins — auch dieses findet man wieder am klarsten bei Knigge — alle Menschen wollen amüsirt sein[34]).

In der Fülle so entgegengesetzter Beziehungen gestaltet sich die wahre Geselligkeit, die nirgend ganz verwirklicht ist und in jedem Redenden und Hörenden neu wird. Die gänzliche Einheit einer Gesellschaft bleibt eben eine Idee. Von allen Seiten sollen in ihr die Menschen angeregt werden; in jeder Anregung soll eine Wechselwirkung vorliegen; das Hören selber soll thätig sein. Der Sprecher muß den Hörer in den Zustand versetzen, daß er nichts Andres kann, nichts Andres will als hören; durch seine bloße Form muß er die Aufmerksamkeit fesseln, durch den Witz muß er die Hörenden in Mitleidenschaft ziehen. So wird das Vernehmen des Hörers zur Thätigkeit und wirkt zurück auf den Redenden; diese Wechselwirkung muß in's Unendliche fortgehn und ist das stumme Spiel der Gesellschaft. Je potenzirter es ist, desto mehr gute Lebensart herrscht.

Nur durch eine solche theoretische Entwicklung können die Gesetze der Geselligkeit, kann eine Ethik derselben gewonnen werden; die Empiriker der Gesellschaft sollten sich darauf beschränken, Charaktere und Situationen darzustellen; jeder Versuch eine Lebenskunst zu entwerfen muß ihnen mißlingen[36]).

Erst am Schluß des Athenäum (1800) traf den größten von den beiden Lebenskünstlern, den berühmten Schriftsteller und Gesellschafter Engel

---

[32]) Tageb. 118. 108. 166. 188. geht auf Knigge 111. 112. [33]) Tageb. 95. 117. geht auf Knigge 1, 45. [34]) 92. 98. 116. bezieht sich auf Knigge 1, 64. [35]) Tageb. 190. 164. 5. 146—148. 158. [36]) Tageb. 193.

in Berlin, sein Schicksal, doch sprach Schleiermacher schon im Sommer 1798 den Grundgedanken seiner vernichtenden Kritik aus[37]). Diese hat die unentrinnbare Gründlichkeit mitten im übermüthigsten Spiel des Witzes, welche Schleiermachers polemisches Talent ist. Göthe rühmte sehr das Geistreiche in ihr, in Berlin aber erregte ihre Erbarmungslosigkeit Entsetzen. „Sie kennen die alte Legende von den Sybillen. Es ist doch nichts so toll ersonnen, was nicht endlich einmal wahr würde. Mir wenigstens hat es auch den Eindruck gegeben als ob Engel, Gott weiß wie viel Jahre, geschlafen hätte und nun, ohne sich erst die Augen zu waschen und sich in der Welt ein wenig umzusehen, gleich so weiter fortredete. Ich schwöre Ihnen, ich habe ordentlich darauf studirt, wie ich ihm auf die beste Art alle die kläglichen Ereignisse vorbringen wollte, von denen er doch früher oder später hören muß." Die ganze Leerheit und Arroganz der alten Schule, welche die neue Literatur zur Seite schieben zu dürfen glaubte, wird an diesem „Philosophen für die Welt" dargestellt. Die Kritik deckt zunächst das Mißverhältniß zwischen dem armseligsten Gehalt und der stattlichsten Scenerie auf. „Bis auf den Gipfel des Aetna sollen wir uns bemühen, um zu erfahren, daß menschliche Glückseligkeit nicht im Besitz, sondern im Streben und Erringen besteht; Graun, Euler und Mendelssohn werden aus der Unterwelt citirt, um uns zu sagen, daß die Kritik zwar nicht Kunstwerke zu produciren lehre, aber doch an und für sich einen Werth habe und nebenbei auch noch dem Künstler nützlich sei; in ein Irrenhaus müssen wir gehen und dort bis an die Grenzen des Ekels aushalten, um zu lernen daß das Laster — noch dazu nach dem ganz-gemeinen Begriff wo es endlich auf die Liederlichkeit hinausläuft — ein Wahnsinn sei; und für ein paar Stückchen Theodicee, daß nemlich am Ende auch der Unverstand das Gute befördern und daß die Welt ohne Tod unmöglich bestehen könne, muß der gute Las Casas sich zum Deismus des achtzehnten Jahrhunderts bekennen und hintennach noch eine ganze rührende Geschichte gedichtet werden." Diese ganze Art von Philosophie, welche dem Idealismus den Krieg zu erklären wagte, wird endlich dahin zusammengefaßt: „die Philosophie besteht darin, daß es gar keine Philosophie geben soll, sondern nur eine Aufklärung, die Welt ist eine Versammlung gebildeter und unterrichteter Zuhörer, die jedoch hauptsächlich zu Tische sitzen und nun demnächst schöne Sachen hören wollen." Das traf den großen Gesellschaftsphilosophen scharf genug, dessen Anekdoten

[50]) Briefw. 3, 91. Friedrich an Schleiermacher: „was Engel betrifft, so freut mich, daß Du endlich sein Verdienst anerkennst. Ich habe es nie in etwas Anderm gesucht als in dem Anstand, mit dem er die Nullität zu behandeln und zu verzieren weiß."

damals einen integrirenden Bestandtheil eines guten Diner's in Berlin ausmachten.

So hatte Schleiermacher in diesen Blättern vom Herbst 1797 bis zum Sommer 1798 ein neues Lebensideal ausgesprochen; er hatte zugleich den Kampf gegen die herrschende Moral und Lebensphilosophie aufgenommen. Das Verhältniß dieser ethischen Anschauung zur Aufgabe eines Systems sittlicher Begriffe hatte er, so scheint es, noch nicht festgestellt. Friedrich verstand Schleiermachers kritischen Plan im Sinne einer Vertheidigung der allseitigen Menschlichkeit gegenüber der isolirten Philosophie, als wolle dieser schöpferische moralische Kopf sich genügen lassen an der freien Anschauung, in welcher ihm die volle Menschheit erschienen sei, als verschmähe er, am systematischen Aufbau der Moral sich zu betheiligen. Eine solche Stellung, wie sie hier das höchste Sittliche zu der Speculation einnehmen soll, hatte Schiller der Kunst, Jakobi seiner Mystik gegeben [38]). Doch war die Ansicht Schleiermachers schon damals auf keinen Fall so unbedingt ausschließend gegenüber jeder systematischen Form. Denn bereits im September 1797 wirft er gelegentlich den Versuch einer Gliederung hin und andere Aufzeichnungen enthalten wichtige Anfänge des viel späteren Aufbaus seiner Ethik [39]).

Durchgeführt sind nur einige Begriffsbestimmungen und Beschreibungen von Tugenden in den Fragmenten; so die von der Offenheit, von Weisheit und Klugheit, vom praktischen Genie, auf welche wir den Leser verweisen. Im Kreis derselben Aufgabe liegen zwei „Essay's“ über die Scham und über die Treue, von denen im Sommer 1798 unter den Freunden viel die Rede war. Der Plan über die Treue entsprang aus der Tiefe seiner sittlichen Anschauung; hier fühlte er sich ganz eins mit Henriette Herz, die mit ihm an dieser Rhapsodie schreiben sollte, unter deren Augen er allein daran arbeiten mochte. Dagegen hatten beide mit Friedrich einen scherzhaften Streit, der den Unterschied ihrer Lebensansichten zeigt; denn ihm schien als ob sie in der Treue gegen die Individuen weiter gingen als in seiner Natur lag. Das schöne Motto des Aufsatzes aus Aristoteles findet sich noch in Schleiermachers Papieren: „nur tugendhafte Seelen, die in sich selbst beständig sind, können es auch gegen andere sein [40]).“ In dem

---

[38]) 3, 79 Grundlage von Schleiermachers Kritik „Construktion und Constitution der ganzen vollen Menschheit und Moralität im Gegensatz der isolirten Philosophie.“ S. 83 „die moralische und menschliche Ansicht.“ S. 81 „und wenn du auch nicht synconstruiren magst oder willst, was doch auch gut ist, so wünsche ich doch sehr mit dir συνενθουσιάζειν zu können.“ [39]) Der Entwurf A. 15 vergl. 59, die Beiträge zum Aufbau der Ethik A. 16. 24—26. [40]) Die ausgeführten Rhapsodien Fragm. S. 95. 107. 136 (die beiden letzteren gehörten wohl zusammen einer grö-

anderen Essay über die Scham faßte er schon damals eins der feinsten, von den größten Schwierigkeiten umgebenen sittlichen Probleme an. 1799 oder 1800 ward der Aufsatz ausgeführt und bildet den Mittelpunkt der vertrauten Briefe über die Lucinde. Ueberblickt man endlich seine Versuche aus dieser Zeit, den Begriff einzelner Tugenden zu entwerfen, so ist überall ihre Bedeutung für seine spätere tiefe Einsicht in die Natur und innere Ordnung der Tugendlehre ersichtlich. Aber all diese einzelnen Beiträge für den späten Aufbau eines Ganzen der Moral können erst wo sie eingreifen deutlich werden. Hier erscheinen sie noch wie einzelne Einfälle, es sind Blitze, welche kein Tageslicht geben.

Die Macht des sittlichen Genius in Schleiermacher spiegelte sich in der persönlichen Wirkung auf Friedrich Schlegel, bevor noch eine schriftstellerische hervortrat. Ein ungestümer harter Drang nach Größe und Gehalt des Lebens hatte Friedrichs Jugend bewegt; aber Dichtung und Geschichte in ihren letzten Zusammenhängen beschäftigten ihn bald ganz und es war ihm genug gewesen, die geltende Sittlichkeit von sich abzuweisen und wo ihm, wie in Lessing und Forster, verwandte Züge begegneten, dieselben hervorzuheben. Noch die Besprechung des Woldemar zeigt wie er damals in Jakobi gerade dasjenige, was den sittlichen Ideen Schleiermachers entsprach, fast verächtlich von sich stieß; und die Fragmente von 1797 im Lyceum, welche den Kreis seiner Interessen überblicken lassen, enthalten nur einige kecke Worte gegen die Knechtschaft der Weiber, zu Gunsten des „höheren Cynismus". Nun sieht man schon während des Drucks der Fragmente den Einfluß der Mittheilungen Schleiermachers wachsen. Es entstanden diejenigen Darstellungen, welche Nachbildungen der „Gemüthsfragmente" des Freundes waren. „Gemüth ist die Poesie der erhabenen Vernunft und durch Vereinigung mit Philosophie und sittlicher Erfahrung entspringt aus ihm die namenlose Kunst, welche das verworrene flüchtige Leben ergreift und zur ewigen Einheit bildet." Hier sprach er auch das Ideal der Freundschaft aus, welches ihm in seinem Verhältniß zu Schleiermacher und aus dessen Denkweise aufgegangen war. „Das Höchste ist, wenn zwei Freunde zugleich ihr Heiligstes einer in der Seele des anderen klar und vollständig erblicken und ihres Werthes gemeinschaftlich froh ihre Schranken nur durch die Ergänzung des anderen fühlen dürfen. Das ist die intellektuale Anschauung der Freundschaft." Aus diesem

ßeren Rhapsodie an). Ueber die beabsichtigten Essays Briefw. 3, 79. 81. 83. 97. Aufzeichnungen zum ersten Essay Denkm. S. 113, 2. 4. zum anderen vielleicht S. 114, 6 ff., doch sind diese offenbar nicht die Briefw. 3, 97 erwähnten Aufzeichnungen: diese sind verloren gegangen.

Verhältniß, aus Schleiermachers Betragen ihm gegenüber schöpfte er dann das weise und schöne Wort: „das Bewußtsein der nothwendigen Grenzen ist das Unentbehrlichste und Seltenste in der Freundschaft." „Denn gerade hierin," bemerkt Schleiermacher, „hat sich gar oft die Stärke meiner Freundschaft zeigen müssen." Am Schluß der Fragmente verknüpft sich sichtbar, was ihm durch den Freund aufgegangen, mit dem Bewußtsein des eigenen Lebensideals. Er fordert einen großen moralischen Schriftsteller. „Wir haben noch keinen moralischen Autor, welcher den ersten der Poesie und Philosophie verglichen werden könnte." Und schon erschien er selber sich dann im Sommer 1798 als der, welcher berufen sei, eine neue Moral zu stiften. Ein Essay über die Selbstständigkeit, in welcher er das sittliche Ideal des Mannes erblickte, sollte in dem Athenäum vorbereiten. Die ersten Bilder der Lucinde-stiegen in ihm auf. So werden die sonderbarsten Selbsttäuschungen Friedrichs aus dem gährenden Drang der Zeit, aus der Anschauung seines großen Genossen in ihrem Ursprung verständlich und auch das begreift man, wie anders als ein fernstehender Leser Schleiermacher später die Lucinde ansehen mußte[41].

Bis zum Innersten war die junge Generation von Göthes Lebensideal bewegt worden; jetzt begann sie, sich von demselben zu sondern. Der Natur, der Aufgabe eigener Bildung hatte Göthe sich gegenüber gesehen; seine persönliche Vollendung und ihre Darstellung in einem Reich ewig heiterer Gestalten war sein letztes Ziel gewesen. Gedanke und Poesie sollten nun eine sittliche Macht werden. Der Eudämonismus hatte die Gesellschaft an den Rand des Abgrundes gebracht; es galt sie neuzugestalten. Aus dem thätigen Mitgefühl mit ihr entsprang die Aufgabe des Ethikers. In dieser Gesinnung schloß sich Friedrich an Schleiermacher. Und nun erklärt sich das paradoxe Wort Schleiermachers: „des Geistes wegen liebe ich niemanden. Schelling und Göthe sind zwei mächtige Geister, aber ich werde nie in Versuchung gerathen, sie zu lieben, gewiß aber auch es mir nie einbilden. Schlegel ist aber eine hohe sittliche Natur, ein Mann, der die ganze Welt, und zwar mit Liebe, in seinem Herzen trägt." Es erklärt sich die

---

[41]) Für Friedrichs Denkart von 1796 Woldemar, Charakteristiken, bes. 39 ff., von 1797 im Lyceum Forster, Lessing (bes. 127 f.) und die Fragmente (bes. 161. 163). In den Fragmenten des Athen. aus erster Zeit S. 31. 32. 66. 73. 89 bezeichnend; Schleiermacher nachahmend dann 101 (vergl. Briefw. 3, 74); aus Schleierm.'s Verfahren gegen ihn geschöpft 106 (vgl. Briefw. 1, 333); selbstständiges Aufnehmen der Lebensaufgabe Schleiermachers 120. 127. 134. 145, sowie Briefw. 3, 80; Bezeichnung seines Lebensideals an Dorothea Athen. 2, 2 S. 23 und seiner von Schleiermacher beeinflußten Aufgabe S. 37. 38 (vgl. Briefw. 3, 81. 82).

Stellung, welche Friedrich selber in seiner Kritik des Wilhelm Meister diesem großen Werk gegenüber einnahm. Von einem anderen Gesichtspunkte her begegnete ihnen Hardenberg. Und so schritt Schleiermacher, seiner großen Aufgabe sich bewußt geworden, innerlich wie von den Moralsystemen der Zeit so auch von dem Lebensideal der Dichtung geschieden, schon in seinem Kreise mächtig wirksam, den neuen Genossen entgegen, wie sie ihm aus der aufgeregten jungen Generation gegenübertraten. Wie jeder Genius war er mitten unter ihnen einsam und doch ihrer bedürftig.

Sechstes Capitel.

Die dichterischen Genossen [1]).

Es war ein Kreis von Dichtern und Kritikern, in welchen ihn die Freundschaft mit Friedrich und das nunmehr begonnene Athenäum führten. Die Schlegel, Novalis, Tieck und dessen Schwester, Bernhardi, Hülsen standen hier mit ihm im freudigen Selbstgefühl der aufstrebenden Jahre zusammen. Er selber hatte seine Jugend und den Uebermuth derselben wiedergefunden. Einige der am meisten Schrecken verbreitenden Kritiken, die über Kants Anthropologie, über Garve, über Engel, waren von seiner Hand, und in Betreff der damaligen Literatur und Poesie theilte er um so hartnäckiger alle Vorurtheile der Freunde, weil er als eine sehr undichterische Natur hier nicht selbständig war. Außer Wilhelm zeigte Keiner der Genossen

[1]) Die Quellen für die Darlegung des Verhältnisses von Schleiermacher zu den einzelnen Dichtern sind angedeutet. Dagegen wäre unmöglich gewesen, die von den Dichtern entworfenen Charakteristiken durch Anführung des Gedruckten, sowie der großen Fülle von Ungedrucktem, aus welchem ich schöpfen konnte, zu begründen. Für Tieck besitzen wir in Köpke's vortrefflichem Buch eine Grundlage, obwohl ich in der Auffassung von ihm abweichen muß, auch die Erzählungen des phantasievollen Dichters an vielen Punkten nicht für zuverlässig halten kann. Der Gebrauch der Briefsammlung aus Tiecks Nachlaß wird leider durch die unverantwortliche Mangelhaftigkeit der Herausgabe sehr erschwert. Für Novalis müssen wir neues Material erwarten. Für Wilhelm Schlegels Leben und Werke liegt ein von Böcking mit unvergleichlicher Sorgfalt gesammelter Apparat da. So vervollständigen sich allmählig die Quellen für das Verständniß dieser merkwürdigen Epoche. Ich habe was ich besaß zu nützen gesucht und aus meiner geschichtlichen Auffassung dieser ganzen

ein so uneigennütziges Vergnügen an Ausfällen, Bündnissen, combinirten Angriffen, kurz all jenen Hilfsmitteln literarischer Gefechte, die mehr zum Aerger der Gegner als zum Nutzen der Freunde dienen. Ja er begann unter Wilhelms Leitung sich Verse abzunöthigen und an einem Roman zu sinnen. So versuchte er in diesem Kreis eine thätige Beziehung zu der großen Bewegung unserer deutschen Dichtung zu erlangen. Sein ganzes Verhältniß zur Poesie ward hier bestimmt.

Dicht neben die vollendetsten Schöpfungen von Göthe und Schiller treten in diesen Jahren die Werke von Tieck, Novalis, den Schlegel, Hölderlin. Nichts störte unsre Poesie von außen in ihrer breitesten Entfaltung; sie zog alle höchsten Kräfte an sich; dennoch verzehrte sie sich in sich selber, wie in Folge einer mitgegebenen Anlage ihrer Organisation. Hier liegt eine der am meisten paradoxen, der am häufigsten erörterten Thatsachen in der Geschichte geistiger Bewegungen. Sie erklärt sich in dem aufgestellten Zusammenhang unserer Literatur.

Ungefähr dasselbe Maß der Anlagen, aus denen das dichterische Genie sich formt, mag in einer jeden neuen Generation vorhanden sein. Erst die Bedingungen, unter denen diese Anlagen sich entwickeln, entscheiden über die Lebensbahnen. Oder wie wollte man sonst die Thatsache erklären, daß einer aufsteigenden poetischen Bewegung niemals der vollendende Genius fehlt? Die dichterischen Talente der damaligen jungen Generation sahen sich nun dem Höhepunkt unserer Literatur gegenüber. Mitten in die Kämpfe um die Verwirklichung eines edleren Lebensideals, um die Gestaltung einer befriedigenden Weltansicht fiel ihre Jugend. Ein höheres Bewußtsein der dichterischen Kraft von sich selber, von ihrem Verfahren, ihren Richtungen war in Kant und Schiller aufgegangen. Man bemerkt wie die in Göttingen und Berlin verbreiteten gelehrten literarhistorischen Kenntnisse nun von den Schlegel, Wackenroder, Tieck unter dem Gesichtspunkt dieser neuen Betrachtungsart zu einem wahren Verständniß griechischer, englischer, spanischer

Entwicklung von Lessing, Herder und Göthe ab ergab sich eine Reihe von Erklärungsgründen, zu welchen die brieflichen Aussagen Belege bilden. Es mußte in dieser Schrift genügen, die hervorragendsten anzudeuten; eine ausführliche Geschichte wäre einer der merkwürdigsten Beiträge für unser Studium geistiger Erscheinungen. Die verdienstvolle Arbeit von Hettner, wie die von Cholevius leiden an einer falschen Neigung zur geschichtlichen Construktion (Hettner erklärt einfach daraus, daß das deutsche Leben einer inhaltvollen Poesie keine Nahrung bot, romantische Schule 41 ff., Cholevius S. 334 „dies Alles wurzelt in der Geringschätzung des Realen"). Koberstein schuf aus dem Gedruckten mit meisterhafter Genauigkeit eine feste Grundlage für das Studium dieser Epoche; Gervinus' und Julian Schmidt's bedeutende Ausführungen sind bekannt.

Kunst gestaltet wurden. Und zwar leitete sie hierbei Schillers Richtung auf die Form. So ergab sich, daß diese ganze junge Generation im Studium von Lebens- und Weltansichten, ästhetischer Technik, der Kunstmittel und Dichtart der größten Poeten aufwuchs. Jene Betrachtung der Mittel, durch welche die Wirklichkeit zur künstlerischen Gestalt erhoben wird, die Schiller auf dem Höhepunkt seines Schaffens, auch er nicht ohne Schaden, demselben zu Grunde legte, bildete ihren Ausgangspunkt. Anstatt daß sie sich mit unbefangenem Lebenssinn dem Eindruck der Welt selber hingegeben hätte, verarbeitete sie in sich die verschiedenen Arten die Welt anzuschauen und dichterisch darzustellen. Anstatt daß sie einen neuen vollen Lebensgehalt, in welchem allein schöpferisches Gestalten gegründet ist, mit gesunden Sinnen aus Menschen und Schicksalen selber empfangen hätte, bildete sie Ansichten von den Ansichten, unter welchen anderen die Welt erschienen war. Bis in den Charakter dringen diese Einwirkungen. Entgegengesetzte Welten von Ideen, von dichterischen Anschauungen drängten sich früh in ihre Phantasie, in ihr Nachdenken und spielten Zeitlebens mit ihrer Seele. Das ist auch in dem Charakter und Lebensgehalt Tiecks zu bemerken. Dieser bestätigt überhaupt, obwohl er an unbefangenem Dichtergeist alle anderen überragt, die unwiderstehliche Macht der Bedingungen, unter denen die Generation stand. Weil er einige frühreife Jahre in naturalistischer Richtung dichtete, entwickelte sich mehr realer poetischer Gehalt bei ihm als bei einem der anderen; weil aber dann rings um ihn die Literatur aller Völker und Epochen der Menschheit bis in die letzten Feinheiten der Sprache begeistertem Studium unterworfen ward, durchlief er nicht eine selbstständige Entwicklung, sondern kleidete sein Wesen, wie es eben war, in Göthes, Shakespeares Formen und Sprache.

Es war nicht allein, daß die deutsche Welt damals so arm an Charakteren, an großen frei entfalteten Schicksalen war, nicht allein, daß eine falsche Richtung die dichterischen Kräfte fesselte: vor Allem kam es in diesen nicht zu einer gesunden Fülle dichterischer Weltbetrachtung, weil Leben, Schicksale und Welt von ihnen nicht mit unbefangener Hingabe, mit liebender Stille in der Seele getragen wurden. Die Bedingungen, unter denen sie lebten, bestimmten sie dazu, in der Ausbildung der von Herder und Göthe entworfenen Weltanschauung einige bedeutsame Fortschritte zu thun, kraft jenes schon in Winkelmann und Herder beginnenden Nachverständnisses vergangener geistiger Erscheinungen sich die höchsten Gestaltungen des dichterischen Lebens der Menschheit eigen zu machen, eine Kunst dieses Verstehens auszubilden, welche alle Gebiete geschichtlicher Forschung neubelebte, der Lebensarbeit unserer großen Literaturepoche Breite der Wirkung zu geben und ihre Er-

gebnisse auf die verschiedensten wissenschaftlichen Gebiete überzuführen; aber dieselben Bedingungen versagten ihnen, einen wahrhaft positiven Lebensgehalt in sich zu sammeln, der in realen Gestalten und in festen Zügen menschlicher Schicksale sich in der Phantasie entfaltet hätte. Das war die Doppelseitigkeit ihrer geschichtlichen Lage.

Göthe hat in dem Aufsatz über die Epoche der forcirten Talente dies aus vieljähriger Betrachtung so ausgesprochen: „die beiden Enden der Dichtkunst waren also gegeben, entschiedener Gehalt dem Verstande, Technik dem Geschmack, und nun erschien das sonderbare Phänomen, daß jedermann glaubte, diesen Zwischenraum ausfüllen und also Poet sein zu können."

Eine Reihe von Zügen, welche der ganzen jungen Generation gemeinsam sind, erklärt sich hieraus. Sie erscheint frühreif wie jede Generation, welche in eingeschlagenen Bahnen weiterschreitet. Auch in ihren schönsten Dichtungen liegt etwas Dilettantisches; die gesetzmäßige Entfaltung von Charakteren und Schicksalen, welche aus der unbefangenen stetigen Betrachtung des Lebens entspringt, ist nirgend in den Gebilden ihrer Phantasie, ja ihnen fehlt selbst der wahre Reichthum lebendiger Anschauung, mit dem ächte Dichter ihre Gestalten überschütten und an die Stelle jener wahren Entfaltung muß die aus einer allgemeinen Idee (wie der des Schicksals) oder aus der Betrachtungsweise eines großen Dichters oder aus der Willkür einer unruhigen Phantasie treten. Sie dichten aus dem bloßen Duft der Erscheinungen, typischen Charakteren, höchsten Ideen und tiefsinnigen Absichten.

Und in demselben Verhältniß, aus denselben Ursachen, aus welchen der dichterische Gehalt verarmt, wachsen an Umfang und Macht Stimmung, ästhetische Betrachtung und das gegenstandlose Spiel der Phantasie. Dies Geschlecht war in einem poetischen Empfindungsleben aufgewachsen. Es verstand die Natur durch dichterische Anschauung und die Epochen der Geschichte waren ihm in den Lebens- und Weltansichten der großen Dichter aufgegangen. Sein Wesen war aus dem Geiste der Kunst geboren. Alles, Leben, Wissenschaft, Philosophie sollte im Sonnenschein derselben glänzen, Phantasie sollte in ihren goldnen Strom Alles aufnehmen. Jede Dichtung erschien nur wie eine Welle dieses unendlichen Stroms; wie sollte sie für sich Bestand haben wollen? Von den gegenstandlosen Stimmungen bis zum Verständniß der Welt aus Ideen ward nun Alles in Ein schrankenloses Reich der Kunst aufgenommen; wie sollten da die alten Gesetze und Formen noch Geltung behalten können? An den Gränzen der Poesie, in einem Stimmungsleben, das wie Musik in Rhythmen, Reimen, vorübereilenden Bildern ausklingt, formlos, ordnungslos, in Gebilden, deren Gesetz die

Phantasie und ihr übermüthiges Spiel ist (wie Tiecks Lustspiele und Märchen sind), in poetischer Vergegenwärtigung geschichtlicher Gefühlsweisen, der geistigen Welt in ihren einzelnen Kreisen (wie der Klosterbruder und Ofterdingen versuchen) fand diese Generation neue Töne und Formen. Andacht, Minne frommer Wunderglaube, kriegerischer Muth, innige Beschränktheit, Sehnsucht in die Ferne: Gefühle, welche der Gegenwart fremd waren, rief die Versenkung in die Vergangenheit in ein zweites Dasein. Das Leben selber sollte zu einem beständigen Fest werden, Witz, Laune, die Heiterkeit künstlerischen Betrachtens, der Wechsel der Empfindung Alles erfüllen; weder die Wissenschaft noch die sittlichen Forderungen sollten dies neue Dasein einschränken.

So verdanken wir der Dichtung dieser Generation ureigene Töne elementaren Empfindungslebens, die nie verklingen werden; Erneuerung der Formen, Laute und Stimmungen aller größten Epochen unseres Geschlechtes, eine geheimnißvolle Tiefe der Naturempfindung, Entfesselung unseres Lebens in der Gesellschaft, mannichfaltigen Genuß der Natur. Das Gemüthsleben einer Epoche scheint nur in bestimmten Kunstgattungen, gleichwie in einer Muttersprache, voll und frei hinströmenden Ausdruck zu finden; während diese sich blühend entfalten, verkümmern die übrigen. Die Anschauung des Menschen fand in der italienischen Renaissance ihren vollen Ausdruck in der bildenden Kunst, während wir heute keine andere Darstellungsform haben, in welche sie wahrhaft einginge, als das bildsame, dem Zusammenhang innerster Vorgänge sich anschmiegende Wort. Die Musik, die Sprache der gegenstandlosen Stimmung und Phantasie, ward die Kunst der Epoche, in welcher die junge dichterische Generation lebte; Tiecks Lieder erscheinen zuweilen wie ein Versuch Worte rein musikalisch zu verknüpfen; das Märchen wurde die Schöpfung einer allein von solchen Stimmungen geleiteten Einbildungskraft; das Drama ward durch Tieck, der Roman durch Novalis ins Märchen verwandelt. Ein neues Hülfsmittel, das Musikalische in der Dichtung zu verstärken, der formlosen Musik der Verse Tiecks gerade gegenüberliegend, entdeckte man in den romanischen Formen, welche ganz Klang und Modulation sind.

Schon Wilhelm Schlegel gestand diesen Grundzug in seiner Freunde und der eignen Dichtung zu[2]. „Wie Göthe als er zuerst auftrat und seine Zeitgenossen, Klinger, Lenz, ihre ganze Zuversicht auf die Darstellung der Leidenschaften setzten, und zwar mehr ihres äußern Ungestüms als ihrer inneren Tiefe, so, meine ich, haben die Dichter der letzten Epoche die Phan-

---

[2]) Wilhelm Schlegel an Fouqué, Werke 8, 143 ff.

tasie und zwar die blos spielende, müßige, träumerische Phantasie, allzusehr zum herrschenden Bestandtheil ihrer Dichtung gemacht."

Wir verdanken aber vor Allem dieser jungen Generation ungemeine Fortschritte der deutschen Forschung. Aus der Poesie erhebt sich jetzt die Wissenschaft. Vergleicht man die Bestrebungen Friedrich Schlegels, vermöge des Studiums der Dichtungen in den Geist der geschichtlichen Epochen einzudringen, mit dem was um ihn geschah, so ist deutlich wie die ganze Richtung seiner Genossen ihm entgegenkam, wie von allen Seiten Dichtung und Forschung geschäftig waren, das innerste Gemüths- und Phantasieleben vergangener Zeiten nachzuerleben, wiederzuerwecken. In diesem Kreise bildete sich Schleiermachers bewußtes Verfahren, die Individualität eines Werkes, eines Schriftstellers zu verstehen und entwickelte sich seine Einsicht, daß die Phantasie das Organ alles Verständnisses sei, daß durch sie allein uns Individualität gegeben sei. Ganz im Geiste der Genossen war Schleiermachers geniale Darlegung über die Bedeutung der Phantasie für die menschliche Sittlichkeit. „Ich wollte," schreibt er Eleonoren[3]), „der Teufel holte die Hälfte alles Verstandes in der Welt; meine Quota will ich auch hingeben, wiewohl ungern; und wir könnten dafür nur den vierten Theil der Phantasie bekommen, die uns fehlt auf dieser schönen Erde." Und wenn er in den Schwingungen des Gefühls die erste Offenbarung der Gottheit an uns entdeckte, so war auch das im Sinne der Freunde.

Schleiermacher schloß sich nun einem engeren Kreise von Dichtern und Kritikern an, der innerhalb dieser jungen Generation sich zusammenfand. Man muß von der Thatsache eines gemeinsamen Geistes in dem neuen Geschlecht durchaus die andere unterscheiden, daß ein engerer Kreis befreundeter Genossen sich bildete. Dieser war nicht ganz durch den Grad geistiger Wahlverwandtschaft bestimmt. Ohne alle Frage stand etwa Hölderlin sowohl Novalis wie Wilhelm Schlegel weit näher, als diese beiden untereinander, und Tieck hatte wenig Berührungspunkte mit Friedrich Schlegel. Aber schon Göthe und Schiller hatten gegenüber der in die gewöhnliche Wirklichkeit versunkenen Unterhaltungsliteratur nur durch ihr Bündniß, durch eine Art von Organisation ihrer Streitkräfte das Uebergewicht behaupten können. An sie schlossen sich die jungen Schriftsteller an, sie bildeten eine Partei und indem dann der Zwist zwischen Schiller und Friedrich Schlegel sie trennte, entstand eine Faktion, welche sich zu erweitern, auch Göthe gegenüber sich selbstständig zu stellen strebte. Jugendverbindungen und zufällige Begegnungen wirkten zusammen mit innerer Verwandtschaft

---

[3]) Briefw. 1, 342.

und der zwingenden Nothwendigkeit sich fest aneinander zu schließen, um sich in den Strömungen der Literatur zu behaupten. „Wenn man betrachtet, wie gänzlich verschieden in ihren Produktionen und in ihren Prinzipien (wenigstens in der Art wie sie dazu gekommen sind und wie sie sie selbst ansehn) Fr. Schlegel, Tieck und A. W. Schlegel sind und immer sein werden, so muß man wol gestehn, daß hier keine Neigung sein kann offensiv eine Sekte zu bilden, sondern höchstens defensiv; sie könnte also unmöglich existiren, wenn die anderen, die sich die alte Schule zu bilden einbilden, nicht offendirten“[4]). Alles traf eine Zeit hindurch zusammen, den Freundeskreis der sich hier bildete, mit dem erregtesten Leben zu erfüllen, Sympathie bei den verschiedensten Ausgangspunkten, kritische und dichterische Gaben, der frohe Uebermuth jugendlicher Selbständigkeit und frühen Ruhms. Innerhalb dieses Kreises blieben auch Schleiermachers Berührungen mit den Dichtern der jüngeren Generation.

Wilhelm Schlegel war damals noch das Haupt der jungen dichterischen Schule. Er war ein Jahr älter als Schleiermacher, als er nunmehr, 1798, nach Berlin kam, um seine unvergleichliche Nachdichtung Shakespeare's auf das Berliner Theater zu bringen, einunddreißig Jahre alt. Er erschien als ein Weltmann, von den gewandtesten Formen, voll des sichersten Selbstgefühls, von sprudelndem Witz. Wie man ihn näher sah, trat sein dichterisches Naturell hervor; und er zeigte sich als ein Stimmungsmensch, weich, von einer fast weiblichen Bestimmbarkeit; das Glück machte ihn sanft und harmonisch, alles Liebenswürdige in ihm trat dann am fühlbarsten hervor; Dissonanzen gegenüber brauste er auf. Die Gunst der Frauen hatte ihn verwöhnt; er bedurfte ihrer und war in ihren Händen wie Wachs. Er war der edelsten Aufopferung fähig, wie er es Caroline, Friedrich, Tiecks Schwester gegenüber zeigte. Doch machte er auch denen, die ihm Alles dankten, nicht leicht mit ihm zu leben durch ein sicheres Selbstgefühl, das überall belehrte und ordnete, und durch eine gewisse Peinlichkeit im Kleinen, welche mit seinen besten Eigenschaften, seiner Genauigkeit und Zuverlässigkeit zusammenhing. Sein Bruder pflegte ihn eine Zeit hindurch Caroline gegenüber den göttlichen Schulmeister oder auch den Schulmeister des Universums zu nennen. Bei der Arbeit und in Geschäften war nichts von seinem poetischen Naturell zu merken. Hier leiteten ihn ganz ernste Genauigkeit, kluge Gewandtheit, unbeirrbarer Ordnungssinn. Er war einer der fleißigsten Menschen und verstand auch ungünstigen Stunden Ergebnisse abzugewinnen, daher Friedrich, wenn er in solchen Zeiten ihn beobachtete, fand, er habe die Arbeit des

[4]) Briefw. 4, 83 Schleiermacher an Brinkmann.

Arbeitens. So vollendete er seine zahllosen kritischen und historischen Aufsätze mit Genauigkeit, auf die Stunde, ohne je auf ein tieferes Verständniß warten zu müssen. Es ist nicht schwer in der sorgfältigen und etwas breiten Eleganz derselben diese Technik zu bemerken. Dagegen geht Friedrich immer von Gesichtspunkten aus, welche durch lange innere Gedankenarbeit und Lektüre erworben wurden und meist fehlte ihm dann im Niederschreiben das geordnete Material und die Genauigkeit. Neben diesen Arbeiten entstanden Wilhelms Dichtungen in Stunden glücklicher Stimmung und sie erhielten ihn in einer beständigen Empfänglichkeit für alles Poetische, in unmittelbarem Verständniß desselben. Darin liegt seine geschichtliche Bedeutung, daß sich hier zum ersten Male eine dichterische Natur im Vollbesitz der streng wissenschaftlichen Hülfsmittel der Literärgeschichte befand. So erwuchs ihm das höchste Vermögen der Nachbildung, das die europäische Literatur kennt, und eine tiefdringende ästhetisch-historische Auffassung, durch welche die philosophische Tiefe Friedrichs glücklich ergänzt wurde. Seinen Charakter, seine geistige Stellung spiegeln seine Dichtungen. Ein Schimmer vornehmer Bildung liegt über ihnen, Wohllaut der edelsten Sprache; in Gedichten wie Wiedersehen, Zueignung von Romeo und Julie, die Stunde vor dem Abschied findet seine überfließende, fast weibliche Zärtlichkeit den schönsten Ausdruck. Man findet in seinen Versen überhaupt keine Gewalt persönlichen Leidens und Genießens, man möchte sagen kein eigenes Schicksal, nichts als das stolze Selbstgefühl des Dichters und eine weiche Hingebung, die in fremdem Leben lebt. „Deine Lieder", so besang ihn Hardenberg 1792 in einem ungedruckten Jugendgedicht, welches zeigt wie das junge Geschlecht in diesen Dichtungen doch einen neuen Ton fand, „deine Lieder wehn aus fernem Kreise Aus der Aftertöne Marktgewühl Ach so freundlich, heilig, lieb und kühl Her zu meines Pfades stillem Gleise." Ganz ihm eigen war dann die Strenge der Form, welche selbst auf Göthe förderlich wirkte. Auch das entsprang aus seinem innersten Leben und klang vielfach wieder in der Poesie der Zeitgenossen, daß er die Verherrlichung aller vergangenen und gegenwärtigen Kunst in den Kreis der Dichtung aufnahm. Alles an ihm durchdringt sein ungemeiner Formensinn, im Guten und Bösen, seinen Charakter wie seine Erscheinung, seine Poesie und Forschung.

Ein so gearteter Mann und Schleiermacher mußten sich in der Peripherie ihres Wesens vielfach anziehen; für den Mittelpunkt von Schleiermachers Dasein konnte Wilhelm Schlegel keinen Sinn, kaum ein flüchtiges Verständniß haben und das Innerste von Wilhelms Thätigkeit suchte Schleiermacher zwar redlich zu verstehen, zu nützen, ja selber, wie in dem Aufsatz über Schillers Macbeth, zu fördern, aber es war ihm offenbar wenig

natürlich, dichterische Auffassung der Welt als solche zu verstehen und zu beurtheilen. Er, seinem ethischen Genius nach, suchte in den Werken der Dichter zunächst nur das Verständniß der inneren Welt des Menschen. Als dann das Studium schriftstellerischer Individualität ihn beschäftigte, untersuchte er auch poetische Schöpfungen nach ihrer inneren Form; doch bemerkt man gerade hier, daß er wesentlich die Gesichtspunkte Wilhelm Schlegels durchführte, freilich mit der ihm eigenen Strenge der kritischen Methode.

Gemeinsamer Sinn für Pünktlichkeit in den Geschäften und für das freie Spiel des Witzes boten die ersten persönlichen Berührungspunkte. Als Friedrich wegen des Manuscriptes für das erste Heft des Athenäum keinen Rath mehr wußte gegenüber dem Drängen des allezeit fertigen Bruders, übernahm Schleiermacher die Vermittlung. „Möge doch," schreibt er[5]), „Ihrem Bruder recht oft und auf mancherlei Weise übel mitgespielt werden, er bringt dann die originellsten Einfälle hervor. Hat er mich nicht heute in Gnaden zu seinem expedirenden Cabinetssekretär ernannt und mir beim Mittagessen zwischen Suppe und Fleisch brockenweise alles aufgetischt, was ich Ihnen in seinem Namen sagen solle? Unger, der nach Manuscript schreit, und Sie der nach Manuscript schreiben, und wie er mir versichert hat, nicht weniger geschrien haben, haben es richtig so weit gebracht, daß er nicht Zeit findet selbst an Sie zu schreiben. Das müssen Sie sich nun gefallen lassen, es ist für Ihren Sturmbrief, der ihm übrigens nichts geschadet und mir das Vergnügen verschafft hat, recht tüchtig über ihn zu lachen, wie er sich im Bett liegend dazu geberdete." „Die Unordnung der Dekrete," fügt er seiner Mittheilung der Aufträge Friedrichs hinzu, „kann eben so gut als die Menge beweisen, daß Friedrich von dem Journal bei Tag und bei Nacht voll ist und daß er es noch nicht zur zweiten Potenz gebracht hat, wieder über das was er darüber reflektirt hat zu reflektiren." Wilhelm antwortete sofort, den 22. Januar[6]). „Ihr Brief würde mir eine ganz reine Freude gemacht haben, wenn er mir nicht sehr lebhaft die Besorgniß erregt hätte, daß Sie meinen Bruder ungebührlich verwöhnen. Wie könnte es ihm sonst einfallen, eine weit geistreichere Feder wie die seinige sich auf diese Art dienstbar zu machen? Wenn er Sie noch aufgefordert hätte blos schriftlich mit mir Bekanntschaft zu stiften und nicht einem bestimmten Geschäft zu fröhnen, sondern mit absoluter Zweckmäßigkeit ohne Zweck zu schreiben." „Darüber habe ich ein Hühnchen mit Ihnen zu pflücken, daß Sie meinen

---

[5]) 15. Januar 1798. Schleiermacher an Wilh. Schlegel, hdschr. [6]) Briefw. 3, 71.

Bruder schlechthin Schlegel nennen und mich dadurch für null und nichtig erklären, so viel an Ihnen ist. Wenn einer von uns Schlegel ist, so bin ich es doch wohl. Der ältere bin ich zwar nicht, aber der rauhe Esau hat mir, dem sanften Jakob, die Erstgeburt für ein Linsengericht verkauft." „Zur absoluten Zweckmäßigkeit ohne Zweck," erwidert ihm Schleiermacher den 17. Februar[7]), „so sehr ich auch aus Amtspflicht und Neigung im Zwecklosen aller Art lebe, kann ich doch mit Ihnen noch gar nicht kommen. Für Ihren Bruder habe ich zwar diesmal keine Geschäfte zu führen, aber wie viele für mich!" Er sei weit entfernt Friedrich zu verwöhnen. „Ich sehe dem kreisenden Zustand, in welchem er sich schon so lange befindet, mit der hartherzigsten Gleichgültigkeit zu." „Ihre zweite Beschuldigung, daß ich Sie soviel an mir ist vernichte, will ich gar nicht widerlegen. Solche Kränkungen müssen Sie sich beide gefallen lassen, bis Sie völlig in Ein Individuum zusammengeschmolzen sind, wozu ja viele Hoffnung vorhanden ist. Lassen Sie sich dann nur von dem mystischen Hardenberg belehren, wie es anzufangen ist, daß Sie nach Willkühr auch einen Leib los werden — wozu ich den von Friedrich Schlegel unmaßgeblich vorschlage." Friedrich verfolgte mit Behagen die „olympischen Spiele von Geist und Witz", die Bruder und Freund auf seine Kosten anstellten.

Schleiermacher ahnte indeß richtig, daß Wilhelm doch für sein wahres Wesen keinen Sinn haben werde. Im Mai kam dieser nach Berlin und wohnte im Hause des Buchhändlers Unger, über den und seine Frau Schleiermacher und Friedrich sich sonst in Witzen zu überbieten pflegten. „Wilhelm Schlegel," fand er, „hat weder die Tiefe noch die Innigkeit des hiesigen, er ist ein feiner und eleganter Mann, hat sehr viel Kenntnisse und künstlerisches Geschick und sprudelt von Witz, das ist aber auch Alles"[8]). Inzwischen blieben beide in brieflicher Verbindung und Wilhelm erkannte bald, daß Schleiermacher für die kritischen Feldzugspläne der Brüder der bedeutendste und zuverlässigste Bundesgenosse war. Schleiermacher seinerseits studirte sehr ernsthaft das Verfahren des berühmten Kritikers. Ihre Besprechungen erschienen nun im Athenäum nebeneinander. Von dem Gespräch über Klopstock, mit welchem das Athenäum eröffnet wurde, demselben, welches sich Jakob Grimm noch 1804 vollständig aus dem Athenäum abschrieb, weil er kein

---

[7]) Schleiermacher an Wilhelm Schlegel, handschr. [8]) Schleiermacher an Charlotte 1. 176.

Geld hatte das Buch zu kaufen, schrieb Schleiermacher an Wilhelm begeistert: „von der Materie nichts zu sagen, so sind Sie mit der Form ganz an der Vollendung“[9]). Dann über die unvergleichliche Kritik von Matthison, Voß und Schmidt, welche neben seiner Besprechung Garve's erschien: „Tausend Dank für Ihre Alles andere weit hinter sich zurücklassende Teufelei. Sie sind nun von einer solchen Glorie von höllischem Feuer umstrahlt, daß man nicht mehr daran denken darf einen anderen Teufel anzubeten als Sie. Welche Gründlichkeit in dieser Kritik und welches Leben! Und nun der Wettgesang oben drauf — ich schwöre Ihnen, ich bin ganz außer mir. Nun wenn das nicht wirkt, so muß man's aufgeben. Meinem Garve müssen Sie nun den Vortritt gönnen, damit er wenigstens das kurze Leben behalte, bis man an die Dichter kömmt“[10]). Und als darauf neben seiner eigenen Charakteristik Engels die Kritik von Parny's Götterkrieg kam: „Ihre Kritiken haben etwas ganz Göttliches und Unnachahmliches; sie strahlen so hell und weit nach allen Seiten die Theorie aus und werfen so leicht und natürlich das Licht wieder zurück auf den eigentlichen Gegenstand; es ist eine rechte Wonne sie zu studiren. Wer daneben steht wird allemal erdrückt, und wenn er auch sein Bestes gethan hat; aber das thut nichts“[11]). Es war die glücklichste Zeit in Wilhelm Schlegels kritischer Thätigkeit. Nun erschienen die Gedichte Wilhelms und Schleiermacher stellte mit großer Feinheit ihre Formvollendung in den Vordergrund. „Ihre Gedichte habe ich studirt und studire sie noch mit großem Eifer und Lust — ich kann aber nicht sagen, daß sie mir Muth zur Poesie gemacht hätten; denn es so zu können ist doch unendlich schwer, und es nicht so zu wollen ist unerlaubt. Es wäre vergeblich wenn ich heraussuchen wollte, was mich vorzüglich afficirt hat; höchstens könnte ich einige wenige Stücke nennen, die es minder gethan haben. Anfangs glaubte ich die Kunst nur in den Sonetten, die ich deshalb zuerst las, bewundern zu können, hernach habe ich sie in allem Uebrigen fast ebenso vollendet gefunden und dagegen auch in den Sonetten so Vieles was mir außer der Kunst sehr werth ist. Noch heute habe ich Nikon und Heliodora mit unendlicher Freude gelesen und mich gefragt ob es mir wohl erlaubt sein könnte einen Roman zu schreiben, wenn ich nicht so etwas machen lerne? Und ob ich es je können werde, woran ich denn demüthig zweifle“[12]). Es ist durchsichtig genug, daß er diese Poesien als Kunstübungen betrachtete; er fand

---

9) Schleiermacher an Wilhelm Schlegel 27. Febr. 1798, handschr. 10) Ath. 3, 1, 139 ff. Schleiermacher an Wilhelm vom 18. Jan. und vom 29. März 1800, handschr. 11) Athen. 3, 2, 252. Schleierm. an Wilhelm vom 28. Juni 1800, handschr. 12) Schleiermacher an Wilhelm vom 27. Mai 1800.

später, sie kämen ihm ganz vor wie aus der alexandrinischen Epoche, aber in dieser Gattung sehr vollendet[13]). Doch wandte er selber sich mit Proben metrischer Versuche an Wilhelm, correspondirte lebhaft mit demselben über die Zeitmessung von Voß und das Problem der Trochäen im Hexameter und ergötzte sich an dem Gedanken, wenn Plato erst vollendet sei, mit ihm gemeinsam die alten Dichter zu übersetzen.

In Ludwig Tieck trat nun um dieselbe Zeit das reichste dichterische Vermögen dieser jungen Generation zu dem sich bildenden Kreise. Ihm gab die Natur eine ungemeine Anlage mit, Stimmungen bis zur tiefsten Erschütterung aller Gemüthskräfte in sich zu durchleben und aus ihnen Gestalten zu erzeugen vermöge einer leicht und willkührlich bildenden Phantasie. Es geschieht öfters, daß eine solche außerordentliche Kraft Alles was sich ihr von Elementen des Lebens nähert als Stoff verzehrt und daß so die wahrhafte und tiefe persönliche Entwicklung, welche die Größe des Dichters so gut als die des Denkers ausmacht, mitten in der Fülle von Lebens- und Gedankenreichthum doch nicht zu Stande kommt. Irre ich nicht, so war dies bei Tieck der Fall.

Er war ein Kind jenes jungen Berlin, in dessen Gesellschaft die Lebensansichten der Göthe'schen Dichtung Wahrheit werden sollten. Auf dem berühmten Gedike'schen Gymnasium gaben damals die jungen Lehrer, die der neuen Zeit angehörten, Anleitung, Gedichte, ja ganze Dramen anzufertigen; die Theaterleidenschaft war epidemisch. Auf abgelegenen Plätzen im Thiergarten führten die Primaner Ugolino und ähnliche Dramen auf, und später war ihre Bühne in Reichardts Hause, einem der ersten Sammelplätze des jungen Berlin; hier wurde vor und hinter den Coulissen gespielt. Ludwig war überall in diesem Treiben der erste. Es ist kein Zweifel, daß es in seiner Macht gestanden hätte, der größte deutsche Schauspieler zu werden; eine edle schlanke Gestalt, eine umfangreiche klangvolle Stimme und ein höchst ausdrucksvolles Gesicht standen seiner genialen Gabe, Stimmungen und Zustände nachzuerleben und nachzugestalten, zu Gebote. Damals hob seine lebenslange Leidenschaft für die Bühne und Shakespeare an, welche räthselhaft ist, wenn man seine Unfähigkeit zu dramatischen Schöpfungen bemerkt, aber sehr erklärlich, wenn man das ganz einzige nachschaffende Talent des Schauspielers in ihm ins Auge faßt. Die jungen Lehrer, Rambach, Bernhardi, welche mit dem Genie auf gleichem Fuß verkehrten, waren gewissenlos genug, dasselbe für ihre literarischen Tagelöhner-

---

[13]) Schleiermacher an Brinkmann 4, 63. 65.

arbeiten in Dienst zu nehmen. Er selber hatte von Kind auf an Götz von Berlichingen, Ugolino und den düstersten Tragödien Shakespeares seine Phantasie genährt. Er lernte nun, ehe er noch zu leben begonnen hatte, das Furchtbarste in seiner Weise nachempfinden und mit starken Farben wiedergeben. Er nahm es wie ein Alltägliches, fast wie Mährchen, die man Kindern erzählt, und es war eine gerechte Vergeltung, daß er auch in zukünftigen Tagen es nie anders als in einer Art von Mährchenstyl darstellen sollte. Als Schülerarbeit hatte er einem etwas einfältigen Freund, Namens Schmohl, die grausenhafte Erzählung Abdallah in die Hände geschoben, und jetzt arbeitete er in Rambachs Dienst in derselben Weise weiter. Erwägt man diese ganze seltsame Jugendentwicklung, diese Frühreife, welche Aufgaben und Genüsse eines halben Lebens vorwegnahm, Götz und die Räuber als erste Lektüre, eine fast noch kindliche Phantasie von Schauer- und Räubergeschichten erfüllt, eine fessellose Entwicklung, ja eine Ueberreizung der Einbildungskraft, bevor ernste Studien, ein stetiger Lebensplan und ein fester Wille sich gebildet hatten: dann muß man in dieser Verkettung von Ursachen die ganze Richtung jener ungemeinen dichterischen Kraft, die Tieck mitgegeben war, vorausbestimmt sehen. Es war nothwendig, daß er einem Wechsel übermüthiger Laune und tiefster Melancholie verfiel. Es mußte sich in ihm etwas von der Art des Schauspielers bilden, welcher die ganze Fülle menschlicher Stimmungen, Gemüthserschütterungen, Lebensstoffe verbraucht, ohne von ihnen wahrhaft und zusammenhängend gebildet zu werden, und unwiderstehlich zerrüttete diese Uebermacht des Stimmungs- und Phantasielebens noch in der Kraft der Jugend sein Nervensystem und seine Gesundheit. Die dämonische Gewalt der Phantasie ward der innerste Kern seiner Dichtung.

So darf man sagen, wenn man seine ganze dichterische Laufbahn überblickt, welche damals, in den ersten neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, begann, um erst vor einigen Decennien zu endigen; er schien die Dichtung seiner Zeit zu beherrschen, weil jedes große Lebens- und Bildungselement, wie es im Lauf der Zeit auftauchte, sein Genie des Stimmungslebens und der Phantasie befruchtete: der Sinn für das Wunderbare und Grausenvolle, dann Göthes unendliche Kunst dichterischen Anschauens und Gestaltens in der Prosa des Wilhelm Meister und in der Lyrik, später die Naturphilosophie, die religiöse Bewegung, im Alter noch die sozialen Probleme und die neue Form der Novelle. Aber dies Alles drang nicht in die Tiefe seiner Bildung, keine jener Strömungen wurde in den Lauf einer bedeutenden persönlichen Entwickelung aufgenommen.

Tiecks Dichtungen zeigen allenthalben den Anempfinder im großen Stil. In den höchsten Flug seiner Imagination mischt sich eine unbezwingliche Neigung für das Alberne, das furchtbarste Schicksal erscheint bei ihm nicht tragisch; aus der feinsten, man möchte sagen schlauen Menschenbeobachtung erwächst ihm keine innere zu vollem Abschluß geführte Gestaltung eines bedeutenden Charakters, und aus unaufhörlichen Formstudien nicht jene wahre innere Form, welche eben nur der Ausdruck eines positiven dichterischen Gehaltes ist.

Er begann mit naturalistischen Dichtungen. Das Erste was von ihm gedruckt erschien, war der Schluß zur Geschichte vom berühmten Räuber Matthias Klostermeier; in ihr hatte Rambach einen Menschen dargestellt, den nur die mangelhafte Einrichtung der Welt hinderte ein Alexander oder Cäsar zu werden. Dann trat er noch einmal in derselben Weise für den Lehrer und Freund ein, als diesem die Erfindungskraft versagte und stattete „die eiserne Maske" mit einem Schluß aus, der mit ganz neuen Folterqualen des Gewissens und Schrecknissen des Untergangs Rambachs Leistung überbot. Solche Dinge erfüllten seinen Kopf, als er den Abdallah dichtete (1793), als er den Plan des Lovell entwarf (1792). Das Schema beider Dichtungen ist im Geisterseher: eine feurige, edle, von Leidenschaften beherrschte, von der Phantasie geleitete Natur fällt einem Verführer zum Opfer, der ein Netz ausgesuchter Künste über sie ausbreitet. Eine wilde pantheistische Philosophie durchdringt Alles, wie sie seit Werther in den jungen Köpfen spukte. „Die Welt ist ein Gesang wo ein Ton den andern verschlingt und vom nächsten verschlungen wird." Die Gestalten und Stimmungen des William Lovell lasteten vier Jahre lang auf seiner Seele und seine eigenen Schilderungen von den beinahe sein Leben bedrohenden körperlich-seelischen Zuständen dieser Zeit werden jetzt durch Wackenroders Briefe bestätigt. „Wann wirst Du von dieser unseligen Krankheit genesen? Unaufhörlich stürmst Du auf die Gesundheit Deines Körpers und Deiner Seele los: wie kannst Du etwas Andres als Unbehagen empfinden?" In einer Nacht, nach zehnstündiger Vorlesung des Genius von Große, einer eben erschienenen Gespenstergeschichte, sprang er vom Bett auf, seine Gefährten zu wecken, mit dem Ruf „ich werde rasend" und verfiel in Phantasien. In solcher Ueberreizung entsprang das furchtbare Gefühl von der völligen Fremdartigkeit der ganzen Welt, dem er später, besonders in den Märchen, einen so wunderbaren Ausdruck gab.

Allmählig drang dann auf den jungen Dichter jene ganze Reihenfolge literarischer Eindrücke ein, welche auch der Jugend der beiden Schlegel die

Richtung gegeben hatte. Auch er studirte in Göttingen Literatur, ward von der Beschäftigung mit Shakespeare und seinen Zeitgenossen, welche durch die englischen Kritiker damals Mode geworden war, ergriffen, und in die spanische Literatur eingeführt. Daran knüpfte sich eine andere den Schlegel damals noch fremde Richtung des Arbeitens. Sein Jugendfreund Wackenroder war durch E. J. Koch in die gelehrte Beschäftigung mit unsrer alten deutschen Literatur eingeführt worden; auch hier ward ein bis dahin in gelehrter Stille, Genauigkeit und Trockenheit gepflegtes Studium durch die dichterische Empfänglichkeit der jungen Generation zu einem freien Wiederverständniß erhoben; auf den Bibliotheken von Göttingen, Kassel und Wolfenbüttel, vor den Häusern von Albrecht Dürer und Hans Sachs stieg vor dem geistigen Auge des edlen Wackenroder und seines allmählig von ihm für diese Zeiten gewonnenen Freundes die versunkene Welt jener Tage wieder empor, und ihre Phantasie bevölkerte unwillkührlich mit ihren Gestalten die alterthümlich anmuthenden Straßen von Nürnberg. Und nun trat zu dem Allem der für Tieck's Kunst entscheidende Eindruck in Wilhelm Meister; diese Heiterkeit der Betrachtung, diese Kunst der Darstellung unterwarf sich von da ab alle Stoffe und Stimmungen in seinen bleibenden Werken.

So bildete sich, indem diese Eindrücke auf seine schon fertige dichterische Individualität einwirkten, die ihm eigene dramatische und erzählende Kunstart. Was er von Shakespeares dramatischer Form in sich aufzunehmen vermochte, zeigt die Abhandlung über den Sturm (1793). Hier findet er, daß Shakespeare vielleicht an den Traumbildern das Verfahren der Phantasie beobachtet habe; er hebt die Vermischung von Lachen und Weinen hervor, die Einfügung von Liedern und Musik in den Gang der Handlung. Dem entspricht, daß die Form von Locrin, den er für ein ächtes Stück Shakespeares hielt, ihn vor Allem entzückte[14]). So konnte der Shakespeare-Begeisterte jene seltsame Form des Schauspiels gestalten, in welcher die dramatischen Märchen wie Genoveva und Octavian, freilich auch durch spanische Vorbilder beeinflußt, geschrieben sind. Viel inniger indeß verschmolz sich die von Göthe geschaffene Prosa mit dieser dichterischen Individualität.

---

[14]) Zu seiner späteren Aeußerung über den Einfluß dieses Schauspiels auf ihn tritt ein Briefzeugniß, das in seine damaligen Shakespearestudien blicken läßt, Tieck an Wilhelm Schlegel, undatirt, 1797 „halten Sie die sieben sogenannten falschen Stücke von Shakespeare für ächt? Ich bin jetzt ordentlich davon überzeugt. Wahrscheinlich ist Locrin Shakespeare's erstes dramatisches Produkt gewesen und schon in dieser Beziehung unendlich interessant.“ Handschr.

Den ersten Stoff für diese Formen in Schauspiel und Erzählung führte ihm abermals eine Art von literarischer Tagelöhnerarbeit zu, und nichts ist bezeichnender für sein ungemeines Talent und seinen unbestimmten Charakter. Er hatte für Nicolai die Fortsetzung einer Sammlung von Erzählungen übernommen, welche von Musäus, dem Verfasser der Volksmärchen, begonnen war. Ganze Waschkörbe französischer Geschichten hatte ihm der Verleger als Stoff in seine Wohnung gesandt. So waren psychologische Erzählungen aus der Gesellschaft, Vorläufer der späteren Novellen, und Märchen entstanden; aber sie dienten zunächst nur dem gewöhnlichen Bedürfniß und verdienen nicht, heute von irgend jemandem wiedergelesen zu werden. Man glaubt nicht selten in der Gesellschaft Kotzebue'scher Gestalten zu sein; freilich eines unterscheidet Tieck auch hier: diese haltlosen Naturen nehmen ihre Entschlüsse nicht wie selbstverständlich hin, sondern sie unterliegen einem unnennbaren Grauen über ihre innere Unfreiheit. Tiecks Bedeutung begann erst, als er die Märchenstoffe mit seinem dämonischen Stimmungsleben erfüllte und über diese Welt den ruhigen Glanz der schönsten Prosa Göthe's ausbreitete, oder auch sie in die phantastischen Formen seines Lustspiels kleidete.

Die ganze dichterische Generation Tiecks hat nichts Vollendeteres hervorgebracht als die erzählenden Märchen, welche so entstanden und seit 1796 hervortraten, wie Ekbert, die Elfen, der Runenberg. Denn allen größeren Entwürfen fehlt die innere oder die äußere Vollendung. Naturpoesie, der tiefste Zug dieser Epoche, die Stimmungen eines träumenden Pantheismus finden hier die Form, welche sie ganz zu erfüllen vermögen. Wie die aufgeregte Einbildungskraft eines einsamen Wanderers im nächtigen Walde aus den Schatten, die über seinen Pfad fallen, gespenstige Bilder zu formen geschäftig ist, so erheben sich in diesen Märchen aus den Tiefen der Natur die Gestalten, die, während sie sich verwandeln vor unseren Blicken, mit denselben geheimnißvollen Augen immerfort uns anschaun, den Augen des alle Schrecken und alle Lust der Welt in sich tragenden Pan. Die Natur, wie sie Tieck erschien, ist eine dämonische Phantasie. Unter ihrem Stern sind seine Menschen geboren, ihre Seele ist ein Spiel elementarer Stimmungen, Andacht und Grauen, Wanderlust und Heimathlosigkeit, eine grenzenlose, gegenstandlose Wehmuth: solche dunkle Gewalten bilden ihren inneren Kern. Fernab stehen die sittlichen, die geschichtlichen Mächte, Wille und Weltverstand. Diese Menschen wollen nicht, die Natur in ihnen bewegt sich.

Tieck stand schon auf dem Höhepunkt seines künstlerischen Vermögens,

ohne daß jemand außer dem gewöhnlichen Lesepublikum und dem engen Kreis seiner Freunde ihn beachtet hätte. Seine Schwester Sophie, Wackenroder, Bernhardi bildeten diesen enthusiastischen Kreis, der ihn seinen künftigen Ruhm vorausempfinden ließ. Es giebt aus dieser Zeit ein Relief von seines Bruders Hand, auf dem die Profile der beiden Geschwister, Ludwigs und Sophiens, überaus anmuthig vereinigt sind; Ludwig blickt mit offenem Antlitz, weichen Zügen, mit dem Ausdruck einer dichterisch freien und doch noch beinahe kindlichen Anschauung in die Welt[15]).

Man bemerkt auch hier wieder die Zufälligkeit der ersten Beziehungen. Friedrich Schlegel, gerade der aus dem neuen Kreise, welcher Zeitlebens eine starke innere Antipathie gegen Tieck behielt, knüpfte im Interesse des Reichardtschen Journals Lyceum mit ihm die früheste Verbindung an[16]). Es handelte sich damals schon um den berühmten Aufsatz über Shakespeare, der dann jedes Jahr einer neuen Zeitschrift versprochen und niemals geschrieben worden ist. Friedrich sah bald wie einsam Tieck damals stand. „Hier," sagte er noch Ende 1797, „ist alles wider ihn und nimmt die Partie, seine Sachen geradezu schlecht zu finden." Von den Verlegern kümmerlich bezahlt, beging er damals die Ungeschicktheit auch Friedrich um Geld anzugehen, „womit er bei mir freilich an den unrechten Mann kam."

So ward für ihn von entscheidendem Werth, daß Wilhelm Schlegel, der berühmte Kritiker, ihn aus seiner Dunkelheit hervorzog und zuerst in der Jenaer Literaturzeitung, dann im Athenäum den wahren Dichter in ihm freudig begrüßte. „Ich verehre die Kunst," erwiderte Tieck im Ton eines bescheidenen Anfängers auf Wilhelms Brief den 23. Dec. 1797, „und ich bete sie an, es ist die Gottheit, an die ich glaube und darum möchte ich wol einmal recht Gutes hervorbringen. Bis jetzt habe ich meine Arbeiten oder wie ich es nennen soll zu sehr verachtet und mich wundert und freut es zu gleicher Zeit, daß sie gerade Ihnen in solchem Grade gefallen. Den Blaubart habe ich fast in Einem Abend geschrieben, ebenso den Kater. Ich habe Ihren Bruder ausgenommen bis jetzt noch keinen Menschen gefunden der mir etwas hätte sagen können und da es mir nun gelungen ist, so denke ich

[15]) Aus Wilhelm Schlegels Nachlaß, in Böckings Besitz. [16]) Briefe an Ludwig Tieck 3, 311, undatirt. Vor Wilhelms Kritiken bestand diese Beziehung; von diesen ist dann die erste den 19. October 1797 erschienen. Friedrichs Absage an Reichardt aber ist vom 28. November 1797 datirt. „Mein Bruder," fügt er hinzu, „läßt Sie herzlich grüßen und hat große Freude an Ihren Werken und an den Nachrichten die ich ihm von Ihnen habe geben können." Nun kam die Besprechung des Blaubart und des gestiefelten Katers durch Wilhelm vom 19. Oct. 1797

auch besser zu werden"[17]). Hätte doch eine gleich mächtige Stimme den edlen einsamen Hölderlin empor gehoben! Wilhelms kritisches Genie erkannte die Stärke Tiecks in der Prosa und in seinen Liedern; hier fand er ein tiefes und glückliches Studium Göthe's, gegründet auf eine ursprüngliche Verwandtschaft, eine poetische Richtung, in welcher die Phantasie frei ohne moralische Nebengedanken herrschte. Aber sein scharfes Auge für die dichterische Form sah ebenso in ihm das Unvermögen sich zu einer entschiedenen Wirkung zu sammeln. „Er vergesse nicht, daß alle Wirkung der Kunst einem Brennpunkte gleicht, diesseits und jenseits dessen es nicht zündet, und achte sein schönes Talent genug, um nichts Geringeres leisten zu wollen, als das Beste was er vermag." Diese Schwäche war leider mit Tiecks dichterischem Verfahren nothwendig verknüpft; er brachte, was in ihm reif geworden war, nie stetig und gelassen, wie ein wahrer Künstler, auf das Papier, sondern stoßweise und so, daß er über diesen ersten Wurf nicht hinauszugehen, ihn nicht rückwärts durchzuarbeiten vermochte; zwanzig Jahre danach mußte Wilhelm sein Urtheil über ihn mit demselben Tadel beschließen, mit dem er begonnen hatte: daß „der reichbegabte Künstler sich niemals entschließen konnte anders als alla prima zu malen," daß er daher die dramatische und metrische Form vernachlässige und von der Fülle und Leichtigkeit des ersten Wurfs in die Breite gezogen werde[18]). Wie dieser Mangel innerer Form tiefer in seiner Individualität gegründet war, wollte Wilhelm nicht sehen, die zwei anderen Glieder des neuen Kreises sahen es um so deutlicher.

Gerade der Vergleich mit Schleiermacher machte Friedrich die ganze Schwäche in der sittlichen Bildung Tiecks sichtbar[19]). Friedrich fand nicht ein Körnchen von Charakter in ihm. Er pflegte ihn, anspielend darauf daß der alte Nikolai Wilhelm als einen hoffnungsvollen Jüngling bezeichnet hatte, den „hoffnungslosen Jüngling der deutschen Literatur" zu nennen und war unerschöpflich in Scherzen über ihn. In demselben Sinn schrieb Schleier=

---

in der Jenaer Literaturzeitung. Hierauf erfolgte dann die Uebersendung der Volksmärchen und ein Brief Tiecks. „Theuerster Freund verzeihen Sie wenn ich Sie so nenne, denn ich wünsche mir jetzt nichts so sehr als Ihre Bekanntschaft und Freundschaft." (Tieck an Wilhelm Schlegel, undat. handschr.). Der Brief Wilhelm Schlegels vom 11. Dec. ist 1797 zu datiren und Tiecks Rückantwort findet sich im Folgenden. [17]) Die in letzter Anmerkung erwähnte Rückantwort Tiecks an Wilhelm. Handschr. [18]) Wilhelm Schlegels kritische Schriften 1, 318 ff. vergl. Köpke, nachgel. Schriften Tiecks 1, Vorr. 8. [19]) Friedrich an Wilhelm, undatirt, Winter 1797, handschr.

macher an Wilhelm: „Ihre Form für Tieck meint Ihr Bruder schon eben so vollkommen gefunden zu haben als Sie Tiecks Form. Sie schrieben nemlich immer von vortrefflich und von 2 L.'dhor; mit dem ersten würde es aber wol immer Zeit haben, und zum letzten, glaube ich, geht der Weg auch nur durch fortgesetzte Protektion"[20]. In so scharfen Beurtheilungen der Person Tiecks lag ein nicht geringer Theil Wahrheit. Sein intimster Freund in dieser Zeit war Bernhardi; die boshafte Schilderung, welche dieser in den „sechs Stunden aus Finks Leben" entworfen hat, und die wir weit entfernt sind als wahrheitsgetreu zu betrachten, veranschaulicht doch wie in einem verzerrenden Hohlspiegel das was auch Friedrich bemerkte. „Ach lassen Sie mich, sagte H., „Sie verderben mir jedes Vergnügen durch diese verdammte Nachlässigkeit." „Wer verdirbt denn, sagte Fink kalt, ich verlange ja nur, was ich gebe, Toleranz." — „Es ist Ihr ewiger Fehler, sagte Fink, jedes Ding nur von Einer Seite anzusehn." „Unser ganzes Leben ist so schaal, so prosaisch, daß wir ohne poetische Fiktion gar nicht leben können"[21]. Das war Tieck, wie er sich auch als Ludwig Wandel selber gezeichnet und wie er so viel von seinem Selbst in den Lovell gelegt hat.

Andererseits liebte Schleiermacher das „ungeheure Talent" Tiecks. Er hatte mit diesen Schöpfungen einer schrankenlosen Einbildungskraft eine Sympathie, die wir heute schwerlich theilen. So fand er die verkehrte Welt sehr witzig: „ich habe schrecklich lachen müssen; der Tieck ist doch einzig in seiner Art." Er vertheidigte die Originalität dieses Lustspiels gegen Henriette Herz: „daß Ihnen bei der verkehrten Welt der Kater so oft eingefallen ist, ist wohl nur die Neuheit und die Identität der Form; denn die Reflexion der Personen über die Confusion des Stückes und alles Aehnliche gehört wesentlich mit zur Form und im Materiellen werden Sie wohl keine Wiederholung gefunden haben." Er gab schließlich das Gesammturtheil, bei dem er dann wohl immer geblieben ist: „ich überzeuge mich, daß Tieck sehr viel ist für die deutsche Literatur und zwar etwas was weder Göthe noch Schiller noch Richter sein können und was vielleicht außer ihm jetzt niemand sein kann." Nur beklagt er, daß auch Tieck, wie Friedrich, mit seinen Arbeiten sich eilen müsse, und sieht deutlich voraus, daß Tieck in jener höheren dichterischen Kritik, welche die beiden Schlegel geschaffen, schwerlich etwas Ebenbürtiges zu leisten im Stande sein werde,

---

20) Schleiermacher an Wilhelm Schlegel, 15. Januar 1798, handschr. 21) In Bernhardi's Bambocciaden erschienen.

trotz aller Verheißungen über das neue Verständniß Shakespeare's [22]). Tieck seinerseits empfing von dem in der Geselligkeit meist wortkargen Schleiermacher erst durch die Reden über Religion eine Anregung, welche alsdann um so mächtiger war. Wie dankbar er Schleiermacher für seine begeisterte Theilnahme an den Dichtungen dieser Jahre war, spricht die Widmung einiger seiner schönsten Märchen im Phantasus aus, welche in der Erinnerung jener Epoche geschrieben ist.

Zu diesen Genossen trat auch Tiecks Schwager Bernhardi. Er war älter als die anderen Freunde, von dunkler südlicher Gesichtsbildung, aus der Scharfsinn, Laune und Derbheit sprachen. Seine Natur war zerlegend, Scharfsinn, Beobachtung und Witz herrschten in ihr vor. Seine Arbeiten über Sprachwissenschaft, die später von Humboldt ehrenvoll anerkannt worden sind, waren damals im ersten Entstehen; dagegen warf er seine kritischen Schwärmer umher, auf die Bühne, deren Verwaltung er neckte, in die gelehrte Welt, sehr gern auch zwischen seine Freunde. Der neue Berliner Geist war in ihm auch in seinen bedenklichen Seiten zu spüren. Ich wüßte kein Wort von ihm, das geeigneter wäre, seine skeptische Stellung der moralischen Welt gegenüber zu bezeichnen, als die Bemerkung in der Erzählung von dem Manne, der mit seinem Verstande aufs Reine gekommen: „kurz die ganze Stadt wußte nichts Böses von ihm, die ganze Stadt achtete ihn und bediente sich seines Rathes und Beistandes und die ganze Stadt konnte ihn nicht wohl leiden. Man sieht, daß dieses ein Mann von Grundsätzen war." Dies ist die Gesinnung in den Bambocciaden, welche Schilderungen der Gesellschaft entwarfen, von einer listigen Menschenbeobachtung, wenig eingeschränkt durch Wahrheitssinn oder andere Grundsätze der Sittlichkeit. Schleiermacher betrachtete Bernhardi mit unverhohlener Antipathie; „wenn der Tieck" schrieb er „sich doch den Bernhardi nicht angeschafft hätte, ich gäbe was drum." Wilhelm dagegen stand durch seine innige Freundschaft für die Schwester Tiecks, die mit Bernhardi verheirathet war, zu diesem in nahen Beziehungen.

Niemand in diesem ganzen Kreise wäre Schleiermacher so verwandt gewesen als Wackenroder, welcher damals, im Frühjahr 1798, fünfundzwanzig

[22]) Urtheile Schleiermachers über Tieck, Briefwechsel 1, 219. 220. 228. 248. 387, 3, 186. 203. Ueber Tiecks Zukunft in der dichterischen Kritik Friedrich an Wilhelm, den 31. October 1797: „Mit Tieck dächte ich warteten wir erst ab wie er sich im kritischen Fache zeigt. Ich erwarte manches Gute von ihm zur Charakteristik des individuellen Tons mancher Shakespeare'schen Stücke, aber auch weiter nichts." Handschr.

Jahre alt, starb. Seine einfache, ernste, tiefe Seele athmete in einem religiösen Enthusiasmus als der Grundstimmung alles künstlerischen Schaffens und Verstehens. So ahnte er die Wahrheiten, welche Schleiermacher entdecken sollte, und so näherte sich in ihm das dichterische Stimmungsleben der jungen Generation den Ideen des religiösen Forschers. „Die Weltweisen sind, aus einem an sich löblichen Eifer für die Wahrheit, irre gegangen; sie haben die Geheimnisse des Himmels aufdecken und unter die irdischen Dinge, in irdische Beleuchtung stellen wollen, und die dunklen Gefühle von denselben, mit kühner Verfechtung ihres Rechtes, aus ihrer Brust verstoßen. Vermag der schwache Mensch die Geheimnisse des Himmels aufzuhellen? Glaubt er verwegen ans Licht ziehen zu können, was Gott mit seiner Hand bedeckt? Darf er wohl die dunkeln Gefühle, welche wie verhüllte Engel zu uns herniedersteigen, hochmüthig von sich weisen?“ [23]) In dieser Fülle der Gefühle lebend fand er sich in den Zeiten frommen Glaubens, in der Reformationsepoche besonders, in welcher Religion das ganze Leben umschloß und weihte, heimischer als in der Gegenwart. „In vorigen Zeiten war es nämlich Sitte, das Leben als ein schönes Handwerk oder Gewerbe zu betrachten, zu welchem sich alle Menschen bekennen. Gott ward für den Werkmeister angesehen, die Taufe für den Lehrbrief, unser Wallen auf Erden für die Wanderschaft. Die Religion aber war den Menschen das schöne Erklärungsbuch, wodurch sie das Leben erst recht verstehen und einsehen konnten, wozu es da sei und nach welchen Gesetzen und Regeln sie die Arbeit des Lebens am sichersten und richtigsten vollführen könnten. Ohne Religion schien das Leben ihnen nur ein wildes wüstes Spiel“ [24]). Auch die Kunst, welche ihm, wie seinen Zeitgenossen, die Seele erfüllte, war einst von frommem Glauben getragen und geheiligt gewesen; sie war damals eine göttliche Sprache, nicht ein Spiel der Sinnlichkeit; und nahe erschien ihm die Zeit, in der sie wieder durch ihre Bilder das höchste aussprechen werde, mit der ihr eigenen göttlichen Kraft über das Menschengemüth. Es waren wenige, innige, einfache Anschauungen, welche den Gesichtskreis Wackenroders ausmachten. Dieselbe Einförmigkeit herrscht in seiner dichterischen Erfindung, aber in dieser Umgrenzung war er vielleicht der originalste unter all seinen Genossen. „Mir ist,“ urtheilte Friedrich, „Wackenroder der liebste aus dieser ganzen Kunstschule. Er hat wohl mehr Genie als Tieck, aber dieser gewiß mehr Verstand“ [25]). Von Schleiermacher finde

---

[23]) Herzensergießungen eines Klosterbruders 1797. S. 179. [24]) Phantasien über die Kunst 1799. S. 1 ff. [25]) Friedrich an Wilhelm, undatirt, handschr.

ich weder ein Urtheil über ihn noch eine Andeutung, daß er ihm persönlich begegnet wäre oder mit seinen Werken sich beschäftigt hätte.

Die Dichtung der jungen Generation setzte hier einen neuen Zweig an, der an Blüthen reicher werden sollte als vielleicht irgend ein anderer. Es lag nicht minder in ihrer Verbindung mit dem Wiederverständniß dichterischer Epochen und Individualitäten als in ihrer Vorliebe für die von der Phantasie beherrschten Charaktere, daß sie künstlerische Naturen am liebsten zu ihren Helden erwählte. Als Wackenroder mit seinem Freunde am Grabe Dürers zu Nürnberg stand, als der Sinn dieser großen deutschen Zeiten und ihrer Künstler in allen Straßen und Denkmalen der wunderbaren Stadt ihn umgab, bildete sich in seiner Seele die Geschichte von einem deutschen Maler aus Nürnberg, einem Schüler Dürers, den es aus der Enge des deutschen Kunstlebens nach Italien treibt. Es konnte kein Plan besser ersonnen werden, um den Geist des deutschen Bürgerlebens, aus welchem unsere Kunst entsprang, der italienischen Gesellschaft und ihrer Kunstentwicklung gegenüber zu stellen. Dieser Vorwurf lag dann Tiecks Sternbald zu Grunde, eine Thatsache, die mir aus der Abwägung aller Aeußerungen Tiecks und seiner Freunde hervorzugehen scheint. Wie Wackenroders Briefe an Tieck zeigen, daß dieser nur langsam in die Begeisterung für altdeutsche Art und Kunst hineingezogen wurde, blieb auch später seine bedeutungsvolle Einwirkung in dieser Richtung an Tiefe und Gelehrsamkeit hinter der des Freundes zurück. Aus Wackenroders edlem Gemüth kam der einfache und innige Ton, welchen die Phantasien anschlagen und der in Sternbald weiter klingt, die Erfindung, welche diese geschichtlichen Anschauungen, diese Gemüthstöne miteinander verknüpft, scheint sein Eigenthum[26]).

Wackenroders Wirkung fließt im Sternbald mit der viel mächtigeren

---

[26]) Friedrich an Wilhelm, handschr., undatirt: „Antheil mag Tieck am Klosterbruder wohl etwas haben, doch nicht so viel als er behauptet. Doch glaube ich thätest Du besser gar keine Notiz davon zu nehmen, da doch gewiß das Herz im Klosterbruder von Wackenroder ist.“ Es fragt sich nun, wie man Tiecks Aeußerungen über den Verfasser jenes Briefes eines deutschen Malers aus Rom, der den Plan des Sternbald enthält, beurtheilt. In der besonderen Ausgabe der Wackenroder angehörigen Bestandtheile der Herzensergießungen und Phantasien bemerkt Tieck ausdrücklich: er habe in diesem Aufsatz nur „einiges umgeschrieben und hinzugefügt“ Also dieser Brief lag im Wesentlichen fertig von Wackenroders Hand vor. Die Erklärung Tiecks in der Nachschrift des Sternbald (1798. S. 374), jener Brief sei „von seiner Hand“ kann sich daher wohl nur auf seine schriftstellerische Umarbeitung beziehen. Und hierdurch wird nun Tiecks Aeußerung in derselben Nachschrift näher bestimmt. „Nach jenem Buch hatten wir uns vorgenommen, die Geschichte eines Künstlers zu schreiben und

des Wilhelm Meister zusammen; eine wichtige Strömung unsrer neueren Literatur nimmt hier ihren Ursprung, Florentin, Osterdingen, Vieles in der Lucinde, eine ganze Fluth von Künstlerromanen gehören ihr an und bis in Tiecks Dichternovellen, in Mörikes Maler Nolten selbst herrschen dieselben Gestalten und Schicksale, die nämliche Betrachtungsweise derselben, und eine übereinstimmende Kunstform der Darstellung.

Die Phantasie mancher Epochen ist völlig beherrscht durch dichterisch schon ausgeprägte Bilder, durch bestimmte sich fortpflanzende Formen der künstlerischen Auffassung von Natur und Leben und Menschen. Solchen Einfluß auf die damalige junge Dichtergeneration gewann von allen Schöpfungen Lessings, Göthe's, Schillers allein Wilhelm Meister, ja bis auf diesen Tag hat auf die dichterische Phantasie unsrer Nation keine andere Schöpfung unsrer großen Epoche so tiefgreifend eingewirkt als dieser Roman. Ich möchte die Romane, welche die Schule des Wilhelm Meister ausmachen (denn Rousseau's verwandte Kunstform wirkte auf sie nicht fort), Bildungsromane nennen. Göthes Werk zeigt menschliche Ausbildung in verschiedenen Stufen, Gestalten, Lebensepochen. Es erfüllt mit Behagen, weil es nicht die ganze Welt sammt ihren Mißbildungen und dem Kampf böser Leidenschaften um die Existenz schildert; der spröde Stoff des Lebens ist ausgeschieden. Und über die dargestellten Gestalten erhebt das Auge sich zu dem Darstellenden, denn viel tiefer noch, als irgend ein einzelner Gegenstand, wirkt diese künstlerische Form des Lebens und der Welt. Aber nicht nur das Verfahren der Phantasie die wirkliche Welt zu poetisiren wirkte, sondern dieser Roman bestimmte bis in den Grundriß und die einzelnen Gestalten hinein die folgenden Werke. Schon was sich an Wackenroders Erfindung im Sternbald anschließt, erscheint nur als Umbildung Göthe'scher Gestalten. Auch hier ist der Faden die Bildungsgeschichte eines vermöge der Kunst aufstrebenden Kaufmannssohnes, der im Verlauf verschiedener Abenteuer in die vornehme Gesellschaft gelangt. Auch hier erhält dies Schema seine Einheit durch Göthe's schöne Erfindung: das flüchtige Bild eines Mädchens verwebt sich in seine Jugendträume am Beginn, und durch mannichfache Schicksale hindurch werden wir dann zu Wiederfinden und Wiedervereinigung geführt, und um die Aehnlichkeit zu vollenden wird

---

so entstand der Plan zu gegenwärtigem Roman. In einem gewissen Sinn gehört meinem Freund ein Theil des Werks, ob ihn gleich seine Krankheit hinderte die Stellen wirklich auszuarbeiten, die er übernommen hatte." Außer diesem Brief ist für die Entstehung des Sternbald in den Herzensergießungen das Ehrengedächtniß Albrecht Dürers wichtig. S. 109 ff.

auch hier das Bündniß durch eine Schwester der Geliebten, eine Gräfin vermittelt, in deren Schönheit vorausahnend schon die Geliebte verehrt wird. Dieses glückliche und für eine solche Bildungsgeschichte classische Motiv, durch das vorübergehende Erscheinen der Geliebten am Beginn Einheit, durch ihr Verschwinden Freiheit für die mannichfachsten Verhältnisse und Spannung, endlich im Wiederfinden einen gewissermaßen providentiellen Abschluß zu gewinnen, hat, wie wenig es neu gewesen ist, seit Wilhelm Meister sich so tief in die Phantasie der Romandichter geprägt, als ob die Natur selber darauf führe. Auch die Erfindung des Titan, des einzigen mit künstlerischer Absicht gearbeiteten Romans von Jean Paul, schließt sich hierin an.

So begann der Künstlerroman sich in den jungen Dichtern zu entfalten, welche sich zusammengefunden hatten. Dieselben Pfade würde Wilhelm Schlegel ohne Zweifel eingeschlagen haben, wenn er zur Ausarbeitung des Romans, mit welchem er sich trug, gelangt wäre. Im Sommer 1798 reihte sich in den Kreis ein junger Dichter ein, der durch Jugendfreundschaft mit Friedrich verknüpft und durch den innersten Zug seiner Natur Schleiermacher verwandter war als irgend ein anderer der Genossen; ihm war es vorbehalten, in der Gattung des Künstlerromans das Höchste zu erreichen.

Friedrich von Hardenberg war mit Friedrich Schlegel in Einem Jahr geboren, aber in ganz anderen Lebensverhältnissen. Diese sind, seiner Dichtung gleich, ein Nachklang der Göthe'schen in einer einfacheren, stilleren Sphäre. In Weißenfels, wo sein Vater im Oberbergkollegium saß, und auf den Gütern der Eltern und des Oheims wuchs er auf. Bilder eines festen, glücklichen, bedeutenden Daseins umgaben ihn überall, und die Bahn seines Lebens war vorgezeichnet. Es erschien nach den patriarchalischen Gewohnheiten dieser in Thüringen sitzenden Beamtenaristokratie selbstverständlich, daß er sich irgend einem Fach der Verwaltung widmete, mit aller Muße für seine persönliche Ausbildung, mit der ruhigen Aussicht auf eine seinen Talenten und seinen Familienverbindungen entsprechende Stellung. Nach innen schien seine Existenz durch die schlichte herrnhutische Frömmigkeit der Familie bestimmt. So kam er, achtzehn Jahre alt, in die philosophisch-dichterische Gährung von Jena; nur kurze Zeit faßte ihn der Wirbelwind, der dort so viele Jünglinge in eine literarische Bahn hineinriß; er sammelte sich bald wieder in dem Entschluß durch juristische, mathematische, chemische Studien sich für eine künftige Stellung in der Verwaltung vorzubereiten, ohne dabei den philosophischen und dichterischen Aufgaben zu entsagen.

Im Jahr 1792 traf er in Leipzig mit Friedrich Schlegel zusammen, der Einiges von ihm früher schon im Druck gelesen hatte, Anderes jetzt im persönlichen Verkehr mitgetheilt erhielt und damals ihm schon eine bedeutende, vielleicht große dichterische Zukunft voraussagte. „Rasch bis zur Wildheit, immer voll thätiger unruhiger Freude“ — „launenhaft, heftig, treu“ nennt er den neuen Genossen, der ihm in seinen Irrungen in der That ein treulicher Berather war. Aus ihrem Zusammenleben erwuchs in manchem Streit eine vertraute Jugendfreundschaft. In demselben Jahre fand eine flüchtige Begegnung mit Schelling in Leipzig statt; sie war wie eine Vorbedeutung künftiger Zeiten.

Er war noch nicht lange in die chursächsische Verwaltung in Tennstädt eingetreten, als er 1795 auf dem benachbarten Gute Grüningen Sophie von Kühn sah. Sie zählte erst dreizehn Jahre, aber der Eindruck ihres Wesens riß alle hin die sie sahen. Sie willigte ein ihm anzugehören, ein friedliches Glück schien sich vor ihm auszubreiten. Da trat im Sommer 1796 ihr furchtbares Leiden hervor, und als sie im März 1797 erlag, war das Schicksal seines Lebens entschieden. „Wenn ich bisher in der Gegenwart und in der Hoffnung irdischen Glückes gelebt habe, so muß ich nunmehr ganz in der ächten Zukunft und im Glauben an Gott und Unsterblichkeit leben.“

Als eben die ersten Spuren von Sophiens Leiden sich zeigten, Ende Juli 1796, besuchte Friedrich Schlegel den Freund von Reichardts Sommersitz Giebichenstein aus. Schon damals fand er ihn völlig verändert, ganz in „Herrnhuterei“, in „absoluter Schwärmerei“. „Gleich nach dem ersten Tag hat mich Hardenberg mit der Herrnhuterei so weit gebracht, daß ich nur auf der Stelle hätte fortreisen mögen;“ aber er mußte ihn dann wieder „trotz aller Verkehrtheit in die er nun rettungslos versunken“ lieb haben[27]). So hatten, ehe noch das Unglück seines Lebens über ihn hereinbrach, die religiösen Ueberzeugungen seiner Familie die Herrschaft wieder über ihn erlangt. Frommer Glaube hatte seine Blicke in die Ewigkeit gerichtet, bevor der Tod der Geliebten ihn der Erde entfremdete. Ein sonderbarer Entschluß, dem Ottiliens in den Wahlverwandtschaften ähnlich, erhob sich in seiner Seele, er wollte sterben, durch keine andere Gewalt als die seiner Sehnsucht, vermöge der Macht seines Willens, der den Tod begehrte. Der idyllische Reiz der Welt, in welcher er lebte, lenkte diesen Willen seiner beweglichen Seele tausendfach ab, aber aus der Stimmung, welche demselben

---

[27]) Friedrich Schlegel an Reichardt. Dörenberg, 2. August 1796. Handschr.

zu Grunde lag, entwickelte sich ein Phantasieleben in der jenseitigen Welt. Mit Absicht, mit täglich sich wiederholender Anstrengung nährte er in sich, wie einst die Heiligen thaten, diese Bilder. Die Verkettung all seiner Empfindungen mit der jenseitigen Welt, mit der abgeschiedenen Geliebten zehrte an seinem Leben.

Ich glaube, daß aus der Vertiefung in die Schmerzen dieser ersten Zeit der Entwurf der Hymnen an die Nacht entstand. In jedem Fall sind sie die Frucht und das wahrhafte Abbild dieser Leiden[28]). Sie haben etwas das mehr Grauen erwecken könnte als die schrecklichste Geschichte. Wie ein lang hingezogener räthselhafter Klageton, der mitten in der Nacht vernommen wird, scheint dieser Ausdruck der Todessehnsucht aus dem gepreßten Herzen des Einsamen hervorzubrechen.

Sie führen in die Dichtung der jungen Generation ein neues Element ein. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Daseins reden Schriften aller Zeitalter. Die Schmerzen, welche auf allem Lebendigen lasten, prägen dem Antlitz der Welt einen Zug auf, der es uns gänzlich räthselhaft erscheinen läßt. Daher ist die menschliche Phantasie unermüdlich eine andere künftige Gestalt unseres Daseins zu entwerfen. Die Ewigkeit, in welche die Hymnen hinausschauen, ist eine Schöpfung jener pantheistischen Hingabe an die Natur, in welche Todessehnsucht und der christliche Gedanke der Wiedervereinigung sich wundersam mischen. Jenseit des Landes, wo das Licht in ewiger Unruhe hauset, dehnt sich zeitlos, raumlos das Reich jener Nacht aus, deren dämmernde Schatten in Dunkel und Schlaf sich über die Menschen ausbreiten. Ihre krystallene Woge quillt tief unter dem menschlichen Treiben, gemeinen Sinnen unvernehmlich. Wer von ihr trank, ist der Nacht ewig eigen: ihm wird Vergessenheit aller Schmerzen, Einigung mit den Geliebten, unaussprechliche Begeisterung. So kam einst über den Dichter in der Zeit seiner unsäglichen Schmerzen aus blauer Ferne, von den Höhen seiner alten Seligkeit, Schlummer des Himmels, Nacht=

---

[28]) Tieck (Novalis Schriften Vorwort 18) setzt die Hymnen, obwohl mit den schwankenden Ausdrücken, welche ihm so sehr zu Gebote stehen, in den Herbst des Todesjahres von Sophie, 1797; Just, der genauer zu sein pflegt, setzt sie erst in das folgende Jahr. Darf ich meinem Stylgefühl hinsichtlich Hardenbergs trauen, so ist diesmal Tieck im Rechte, was den ersten Entwurf betrifft; viele innere Anzeichen machen wahrscheinlich, daß derselbe nicht der von Just angesetzten Zeit angehören kann. Dagegen meine ich im Styl eine Ueberarbeitung zu empfinden, die ihm von Schleiermachers Färbung etwas mittheilt, und das letzte Gedicht erscheint als ein fremdartiger der Zeit seiner geistlichen Lieder angehöriger Zusatz.

begeisterung; er stand am Hügel der Geliebten, der Hügel ward zur Staubwolke und durch die Wolke sah er ihre verklärten Züge. „In ihren Augen ruhte die Seligkeit; ich faßte ihre Hände."

Mannichfache heilsame Einwirkungen knüpften ihn wieder mit festeren Banden an das Leben. Im Sommer 1797 war Friedrich Schlegel bei seinem Bruder in Jena und so fand, es scheint dicht vor Friedrichs Abreise, zwischen Wilhelm Schlegel und Hardenberg hier die erste Begegnung statt; dieser fühlte sich wohl in Wilhelm Schlegels Hause; „das Liebste," schreibt Friedrich im Anfang August,[29] „in allen Euren Briefen war mir beinahe, daß Ihr Hardenberg so lieb gewonnen habt. Vielleicht schicke ich Euch das nächste Mal seinen Brief über Euch." Dann regten ihn Ritters bedeutende Arbeiten über Galvanismus, die er nun in Jena auch kennen lernte, außerordentlich an. Und als er gegen das Ende des Jahres nach Freiberg ging, unter Werners Anleitung sich weiterzubilden, begann ihm ein ganz neues Leben in mineralogischen und geologischen Studien und den naturphilosophischen Spekulationen, die sich an sie schlossen. So entstand der Entwurf der Lehrlinge von Sais.

Abermals schlug hier Hardenberg einen neuen Ton an, der in der Dichtung der jungen Generation vielfach weiterklingen sollte. Er unternahm die Ideen seiner Epoche über das Naturganze dichterisch auszusprechen. In diesem Versuch traf er mit Schelling zusammen. Daß der Eine wie der Andere von demselben abstanden, lag schon in dem Unvermögen der Dichtung, solche Aufgabe zu lösen. Das Fragment Hardenbergs, wie es vorliegt, gestattet, den Grundgedanken zu entdecken[30]; er liegt in einer tiefsinnigen Zusammenfassung der Naturansicht Fichtes, an den Hardenberg, seit er in Jena ihn gehört, sein Denken anschloß. Wie im Ofterdingen ist die Idee auch hier in einem eingeflochtenen Märchen vorgebildet. Man kann nichts Anmuthigeres lesen als das Märchen von Rosenblüthchen und Hyacinth, wie sie sich liebten ohne es selber recht zu wissen, wie Veilchen und Erdbeere und die Thierchen des Gartens ihr Glück sahen und ausplauderten; aber der wunderliche Hyacinth hing seltsamen Dingen nach, und als einst aus fremden Landen ein Mann kam, seinen langen weißen Bart auseinanderthat und bis tief in die Nacht erzählte, da war alle Ruhe vorbei und Hyacinth machte sich auf, im Tempel der Isis das Antlitz der Natur selber zu schauen. Nach langen Wanderungen kam er an; er stand vor der himmlischen Jungfrau; da hob er den Schleier — und Rosenblüthchen sank in

---

[29]) Friedrich an Wilhelm Schlegel, 2. August 1797, handschriftlich. [30]) Ueber ihn giebt der im Nachlaß mitgetheilte Plan (Novalis' Werke 3, 125) keinen Aufschluß.

seine Arme. Im lieblichsten parodischen Scherz ist hier der Gehalt der Dichtung ausgesprochen. Ihr Hintergrund ist der Tempel von Sais und das verschleierte Bild, ihre Helden die Lehrlinge der Tempelschule. In dem Lehrer ist Werner gefeiert, die anschauende Kraft in ihm, die Schärfe und Uebung seiner Sinne, die Rastlosigkeit seiner Empirie, sein umfassender classificatorischer Geist. Unter den Schülern erhebt sich nun der Kampf der Naturansichten. Was ist die Natur? mannichfache Antworten kreuzen sich: ein wundersames Gemüth, das sich nur dem Dichter aufschließt — ein der Ordnung entgegenschreitendes Ganze — eine furchtbare verschlingende Macht, gewissermaßen ein entsetzliches Thier — aufblühende Vernunft. Und unter den Streitenden steht in sich gekehrt der Held des Romans, der Lehrling, welcher bestimmt ist, nach dem Tode des Lehrers das große Wunder zu entschleiern. Es ist Novalis selber. „So wie dem Lehrer ist mir nie gewesen. Mich führt alles auf mich selbst zurück. Mich freuen die wunderlichen Haufen und Figuren in den Sälen, allein mir ist als wären sie nur Bilder, Hüllen, Zierden, versammelt um ein göttlich Wunderbild und dieses liegt mir immer in Gedanken. Sie such ich nicht, in ihnen such ich oft. Es ist als sollten sie den Weg mir zeigen, wo in tiefem Schlaf die Jungfrau steht, nach der mein Geist sich sehnt. Und wenn kein Sterblicher nach jener Inschrift dort den Schleier hebt, so müssen wir Unsterbliche zu werden suchen; wer ihn nicht heben will, ist kein ächter Lehrling zu Sais." Hier bietet sich die Lösung dar. Dem Schüler Fichtes erscheint das Ich als die entschleierte Natur, das Ich in seinem unsterblichen Charakter, das heißt als vernünftiger Wille. Ein Distichon Hardenbergs spricht deutlich: „Einem gelang es, er hob den Schleier der Göttin von Sais. Aber was sah er? er sah, Wunder des Wunders! sich selbst."

Zwischen einer solchen Natur und Schleiermacher mußte ein tieferes Verständniß, eine kräftigere Wechselwirkung stattfinden als zwischen ihm und Wilhelm Schlegel oder Tieck. Was die Reden über Religion aussprachen, die Folgerungen, welche dann Friedrich Schlegel aus ihnen zog, das Alles hat sich Heinrich von Ofterdingen, dem Höchsten was die Poesie dieser jungen Generation hervorgebracht hat, tief eingeprägt und dieser Roman, die geistlichen Lieder, Hardenbergs ganze Erscheinung wirkten dann wieder auf Schleiermacher mächtig zurück. Aber wir dürfen der Erzählung nicht vorgreifen.

Wir haben den ganzen Reichthum dichterischer Individualität und Gestaltung überblickt, welcher Schleiermacher im Kreise seiner Genossen umgab. Die Erscheinung, in der hier die Poesie ihm nahe trat, bestimmte

jene Grundanschauung, unter welcher er die Kunst in den Zusammenhang seiner Weltansicht eingeordnet hat.

Die Kunst entspringt aus einem ewig regsamen Bildungstrieb in uns. Schon wo unser Auge die einfachsten Gestalten von einander abhebt, ist dieser schöpferische Trieb thätig; aber die Wirklichkeit, welche uns beständig umgiebt, deren Auffassung uns ohne Aufhören beschäftigt, hält ihn wie gefesselt. Wenn die Außenwelt (hier bemerke man die Verwandtschaft mit Tiecks Theorie) vor uns untergeht im Schlaf, dann bildet dieses gestaltende Vermögen, als Traum, nach seinem Gesetz bunte Figuren und ein mannichfaches Geschehen. Die Dichtung erscheint dem Traum verwandt, weil in beiden die bildende Kraft unsrer Seele frei von der Nöthigung das Wirkliche aufzufassen thätig ist. Hier freilich endet diese innere Verwandtschaft. Die Alten sagten, im Traum habe Jeder seine eigene Welt, der wache Zustand aber unterscheide sich dadurch, daß Alle in einer gemeinsamen Welt lebten. Aber gerade das was den Begriff der Welt ausmacht, Zusammenhang, Ordnung und Maß fehlen im Traume; denn hier vermögen wir die vorüberschwebenden Bilder nicht festzuhalten noch zu ordnen. Die bildende Thätigkeit des Traumes ist also nur jenem beständigen inneren Gestalten vergleichbar, welches den künstlerischen Genius nie verläßt, aus dem aber erst größerer Kraftaufwand bleibende Gebilde formt, in diesem Sinn nennt Schleiermacher schön solches innere Bilden „das wachende Träumen des Künstlers". Wir alle sind Künstler. Denn derselbe bildende Trieb ist in jedem regsam; er erscheint in der Ordnung unserer Gedanken wie unseres Lebens. Die Kunst schafft in Allen, und die Wissenschaft wie das Leben sollen von ihr durchdrungen werden. Ihre höchste Entwickelung erlangt sie im frei gestalteten Kunstwerk[31]).

Das Kunstwerk ist die Darstellung der Welt in einem besonderen Medium. „Die eigentliche Tendenz der Kunst ist nie das rein Objektive, sondern die eigenthümliche Combination der Phantasie." „Der Gegenstand der Kunst ist nicht das rein Objektive, sondern das Abspiegeln der Individualität im Objektiven." Diese Individualität hat ihr Dasein in einer auf- und niederwogenden Welt von Gefühlen; und die von diesem Grunde aus geleitete Verknüpfung der Anschauungen, welche demnach nicht auf die Abbildung der wirklichen Welt als solcher sich richtet, ist die künstlerische Phantasie. Ist dies nicht die Theorie zu der Dichtungsweise eines Novalis und Tieck? Ja auch dies wird ausgesprochen: der Gehalt der Kunst, diese in der Tiefe des Individuums aufgehende unendliche Welt, ist Religion im

[31]) Schleiermacher, Aesthetik S. 99. 100 f. 80 ff. Ethik 249.

weiteren Sinne. „Kunst verhält sich zur Religion, wie Sprache zum Wissen[32])". Dies ist die Auseinandersetzung mit Wackenroder und Novalis.

Aber das Kunstwerk, welches aus den Tiefen des Mikrokosmos hervorging, drückt vermöge des metaphysischen Zusammenhangs der Natur den Makrokosmos aus. Denn in diesem Mikrokosmos gipfelt die aufsteigende Reihe von Gebilden der Erde; in dem Bewußtsein, welches sie alle begreift, vollendet sich das Leben der Natur: so wohnt dem Geist auf eine nicht weiter auszusprechende Weise die Gestalt der Welt schon inne welche er erst von außen wie ein ihm ganz Fremdes aufzunehmen scheint. Daher darf man, in Plato's Anschauung eingehend, aussprechen: die Urbilder der Dinge, welche dunkel bleiben, wo die Sinne walten, treten dann hervor, wann die Seele aus sich selber bildet. So werden die Ideale geboren, welche die Kunst darstellt[33]). In dieser letzten Begründung der Theorie Schleiermachers erblickt man die dichterische Ansicht, aus welcher Heinrich von Ofterdingen entworfen ist; denn auch hier erscheint der ganze Gehalt der Welt schon in der Seele dessen gegenwärtig, der eben erst in sie eintritt. Wir finden Göthe's Weise wieder, im Anschluß an Kant das Wesen der Kunst sich zurecht zu legen.

Auch arbeitet die Durchführung dieser Grundanschauung in der Aesthetik großentheils mit dem Material der Studien, welche im Verkehr mit Dichtungen und Forschungen der Freunde gemacht, der Ansichten, welche damals gefaßt wurden. Die Bedeutung dieses Zweigs von Schleiermachers System liegt daher an den Punkten, in welchen seine und seiner Freunde damalige Studien sich sammelten: in der allgemeinen Theorie der künstlerischen Phantasie, für welche auch Fichte's Theorie der schöpferischen Einbildungskraft fruchtbar war, und in den Ausführungen über die Dichtung. Schleiermacher besaß keine hervorragende Stärke der sinnlichen Organisation. Sein von Natur schwacher Gesichtssinn (er war äußerst kurzsichtig und litt lange unter der Schwäche seiner Augen) war zudem künstlerisch gänzlich unausgebildet geblieben. Seinem Ohr, welches für den Zauber der Rede, des Rhythmus und der Musik höchst empfänglich war, fehlten Uebung und Schule, wie sie allein die übersichtliche Klarheit der Tonbilder hervorbringen, auf welcher alles volle Wohlgefallen an den Tonformen als solchen beruht. Dagegen besaß er eine so tiefe, besonnene, umfassende Anschauung von Menschen und Schicksal in dem Kreise der gebildeten Gesellschaft, daß ihn

---

[32]) Schleiermacher, Ethik. S. 245—251. [33]) Aesthetik S. 101—108 (man bemerke hier auch den ausdrücklichen Gegensatz gegen Schillers Theorie) vgl. Denkm. S. 119 (wohl von 1800) „Kunst ist" u. s. w. Dialektik S. 104 ff.

wohl an diesem Punkt der poetischen Anlage kaum ein Dichter übertroffen hat.

Hierdurch ward sein Verhältniß zur Kunst bedingt. Eigenes schöpferisches Vermögen in der Dichtung ist an eine sinnliche Organisation gebunden, welche kräftige, klare, unauslöschliche Bilder der Außenwelt hervorbringt, die Seele unablässig auf die Beschäftigung inmitten dieser Welt anschaulicher Gebilde richtet und den so entstehenden Imaginationen von Gestalten und Ereignissen eine sinnliche Realität giebt, als bewegten sie sich vor den Augen des Dichters, als lebte er mit ihnen. Es war also Schleiermacher versagt ächte dichterische Werke hervorzubringen. Zugleich waren seinem wissenschaftlichen Verständniß von Kunstwerken bestimmte Gränzen gezogen. Er besaß kein originales Auffassungsvermögen für die bildende Kunst. Wie alle Menschen von sehr erregbarem Gefühl liebte, ja bedurfte er die Musik; aber auch dieser Theil seiner Aesthetik ist in Folge des Mangels eigener Kunstübung, technischer Kenntniß und andererseits physiologischen Studiums ohne selbstständigen Werth. In dem Umkreis der Dichtung dagegen zeigt er ein zwar eingeschränktes, aber höchst eigenthümliches Verständniß. Tiefste Auffassung der Composition, der Technik, der Stimmung, des seelischen Gehaltes begegnet sich hier mit einem sehr natürlichen Mangel an sicherem Gefühl für die sinnliche Lebendigkeit. Und so kam es, daß in ihm hier ein Verständniß ersten Ranges und ein höchst unsicheres oder einseitiges Urtheil sonderbar gepaart waren.

Ein solcher Mann war von der Natur selber zu Sympathie, tiefer Auslegung, zuweilen glänzender, zuweilen Lachen erregender Vertheidigung der „nebulistischen" Schöpfungen seiner Freunde — soll man sagen organisirt oder verurtheilt? So wird er uns nunmehr erscheinen, ein verwegener Partheigänger der neuen Schule, der ehrlichste von allen Bewunderern Friedrich Schlegels und von allen Gegnern Schillers und Jean Pauls, da ihm sicher am meisten von allen der Instinkt für sinnliche Kraft der Dichtung mangelte, der consequenteste ihrer Theoretiker. Zeitweise sah er die einzige Poesie der Neueren in dem Roman als „der Darstellung der inneren Menschheit." Er fand zu anderer Zeit die Einführung von Canzonen in das Drama nothwendig. Um solche Ansichten der Tagebücher und Kritiken billig und richtig aufzufassen, muß man sie in ihrem Zusammenhang mit der vorübergehenden Situation unserer Dichtung darlegen, in welcher sie entsprangen. So erklärt sich mancher Widerspruch zwischen ihnen, zugleich aber der sehr entschiedene Fortschritt, welchen die beinahe zwei Jahrzehnte später, fern von den Streitigkeiten jener Zeit entworfene reife Theorie der Phantasie und Dichtung zeigt.

Den Preis, auf den Grundlagen der Forschungen beider Schlegel und ihrer Freunde eine Philosophie der Kunst begründet zu haben, trug ein Anderer davon, Schelling. Dieser besaß in seiner mächtigen Organisation was Schleiermacher fehlte, künstlerische Begabung, die an eigene schöpferische Genialität gränzte. Neuere Veröffentlichungen machen möglich, die hervorragende Stelle näher zu bestimmen, welche er in der Geschichte der Aesthetik einnimmt. Sie lassen jetzt genau erkennen, in wie weitem Umfang die Arbeiten und Ideen der beiden Schlegel, als der positiven Forscher auf diesem Gebiet, dem philosophischen Aufbau zu Grunde gelegen haben. Und sie beweisen, daß geistvolle Grundlinien eines solchen Aufbau's schon Schelling, lange vor Hegels Auftreten, verdankt werden.

Die Genossenschaft der Freunde, der dichterische Grundzug der Zeit lockte aber Schleiermacher zugleich, sich selber in dichterischen Werken zu versuchen. Das wunderliche Schauspiel, welches eine so große und besonnene Natur hier bietet, beweist schlagend die Macht der dichterischen Zeitströmung.

Die Reden und Monologen zeigen eine ganz klare Einsicht in die Thatsache, daß wirkliche künstlerische Schöpfungen seiner Natur versagt seien, zugleich aber beachtenswerthe Irrthümer in Betreff der Gründe dieser Thatsache. „Ich wünschte," sagen die Reden[34]), „wenn es nicht frevelhaft wäre über sich hinaus zu wünschen, daß ich eben so klar anschauen könnte, wie der Kunstsinn für sich allein übergeht in Religion. Warum sind die, welche dieses Weges gegangen sein mögen, so schweigsame Naturen? Ich kenne ihn nicht, das ist meine schärfste Beschränkung, es ist die Lücke, die ich tief fühle in meinem Wesen, aber auch mit Achtung behandle." Und sehr gründlich die Monologen[35]): „Noch immer scheint der zwiefache Beruf der Menschen auf der Erde mir die große Trennungslinie der verschiedenen Naturen anzudeuten. Zu sehr ists zweierlei, die Menschheit in sich zu einer entschiedenen Gestalt zu bilden und in mannichfachem Handeln sie darzustellen, oder sie kunstreiche Werke verfertigend äußerlich so abzubilden, daß jeder erblicken muß was einer zeigen wollte. Wie könnte mirs zweifelhaft erscheinen, welchen der beiden ich gewählt? So ganz entschieden vermied ich das zu suchen was den Künstler macht. Es jagt der Künstler Allem nach was Zeichen und Symbol der Menschheit werden kann: er wühlt den Schatz der Sprachen durch, das Chaos der Töne bildet er zur Welt; er sucht geheimen Sinn und Harmonie im schönen Farbenspiele der Natur; in jedem Werk, das ihm sich darstellt, ergründet er den Eindruck aller Theile, des Ganzen Zusammensetzung und Gesetz, und freuet sich des kunstreichen Gefäßes mehr als des

---

[34]) S. 166 d. erst. Ausg. [35]) S. 44 ff. d. erst. Ausg.

köstlichen Gehaltes, den es darbeut. Dann bilden sich neue Gedanken zu neuen Werken in ihm, sie nähren heimlich sich im Gemüth und wachsen in stiller Verborgenheit gepflegt. Es rastet nimmer der Fleiß, es wechselt Entwurf und Ausführung, es bessert immer allmählig die Uebung unermüdet, das reifere Urtheil zügelt und bändigt die Fantasie: so geht die bildende Natur entgegen dem Ziele der Vollkommenheit. Mir aber hat dies Alles nur der Sinn erspäht, denn meinen Gedanken ist es fremd. Aus jedem Kunstwerk strahlt mir die Menschheit, die drin abgebildet, weit heller hervor als des Bildners Kunst; nur mit Mühe ergreife ich diese in späterer Betrachtung, und erkenne ein wenig nur von ihrem Wesen. Ich strebe nicht bis zur Vollendung den Stoff zu zwingen, dem ich meinen Sinn eindrücke; darum scheue ich Uebung. Ich darf nicht wie der Künstler einsam bilden."

Wenn diese Einsicht Schleiermacher nicht hinderte, gleichzeitig dichterische Pläne zu entwerfen, so war dies, wie mir erscheinen will, darin gegründet, daß er einige der Eigenschaften, welche den Dichter machen, wie Erregbarkeit des Gefühls, umfassende Anschauung des Menschen und des Lebens in außerordentlicher Stärke besaß und daß nun der dargelegte Gang unserer Dichtung Entwürfe, welche gerade auf diese Anlagen gegründet waren, begünstigte. Dazu lockten die Versuche der Genossen. Sein Sinn für die Lebendigkeit des Kunstwerks war nicht stark genug, ihn diese in ihrem wahren Werth beurtheilen, seine Einsicht in die Bedingungen dichterischen Vermögens nicht tief genug, ihn die Grenze seiner eigenen Kraft hier klar erkennen zu lassen.

Die Genialität seiner Anschauung von Menschen, Weltlauf und Schicksal konnte ihren vollen, ganz freien Ausdruck nur im Kunstwerk, im philosophischen Roman finden. Rousseau, Jakobi, Göthe mußten ihn auf diesen Weg weisen. Die dichterische Epoche, die Ermunterungen der Freunde mußten ihn auf demselben bestärken. Wenn einige poetische Anlage ihm eine solche Schöpfung ermöglicht hätte: so darf man nicht zweifeln, daß seine sittliche Genialität in derselben einen höchst eigenthümlichen, durch keine andere Darstellungsform zu ersetzenden Ausdruck gefunden hätte, ihr ebenso adäquat als systematische Form. So fragte er sich naturgemäß, ob ein solches Werk ihm möglich sein würde. Wenn er, in die Werkstätte der Freunde blickend, vor Allem beständige Betrachtung der Form fremder Kunstwerke, unablässige Uebung an sich vermißte: so war grade dies nicht unerreichbar. „Wird es mir — fragt er Wilhelm Schlegel mit aufrichtiger Bewunderung seiner vollendeten Form — erlaubt sein können, einen Roman zu schreiben, wenn ich nicht so etwas machen lerne?" Worauf denn Wilhelm erwidert: „wenn Sie sonst gesonnen sind, sich zur Poesie zu wenden und Glauben und Andacht dazu in sich fühlen, so ist die Ungeübtheit in der äußeren Technik gewiß der geringste

Anstoß"[36]). Vielfache Versuche kunstvoller metrischer Uebertragung, der Ausprägung von Gedanken in prägnante poetische Form haben sich in seinem Nachlaß erhalten. Ihnen ging zur Seite das Studium der künstlerischen Composition bei großen Dichtern.

Aus solcher Richtung seiner Anlage, unablässiger Uebung und der Theilnahme an den Versuchen der Freunde entstanden auch manche andere poetische Pläne. Im Sommer 1799 schrieb er den allerliebsten Gedanken zu einer philosophischen Erzählung in sein Tagebuch, in welcher ein Mensch dargestellt werden sollte, der immer fragt: „aber warum soll ich denn glücklich sein?"— eine Satire auf den Eudämonismus, in jener Form, die Voltaire und Diderot so genial handhabten und die Tieck in seinem Peter Lebrecht und anderen Erzählungen so schlecht nachgeahmt hat. Unmittelbar neben dieser Aufzeichnung steht der Plan zum Roman „eines geistigen Faublas": der Held ein Genußsüchtiger, in der Art des Woldemar, der beständig zwischen Freundschaft und Liebe schwankt und seine Empfindungen zwischen einem halben Dutzend weiblicher Wesen vertheilt: ein Gegenbild der klar sondernden, bewußten, geschlossenen Denkart, zu der er selber gereift war. Auch ein paar Ideen zu Novellen finden sich aus einer späteren Zeit (1802) bemerkt: „1. Der Arzt, gezwungen seinem (vermeinten?) Nebenbuhler das Leben zu retten. 2. Die Putzmacherin, welche die Braut ihres Geliebten schmücken soll. 3. Der Haarkräusler als Diener der Intrigue. Komisch. 4. Die Reise auf der Post". Selbst zwei Tragödienentwürfe zeichnete er auf. Ein Plan von 1800 findet im Widerstreit der Lebenssphären und ihrer Anforderungen den Stoff des tragischen Conflikts. „Vater und künftiger Eidam sind in politischen Grundsätzen unter revolutionären Umständen entgegengesetzt. Der Vater ist der klarste und gestattet ihm häusliche Freundschaft trotz der Feindschaft. Der junge Mensch bewundert dies und will darunter erliegen. Beide haben Freunde, welche verwirrt und parteisüchtig sind und diese bringen die Katastrophe hervor. Das Mädchen ist ohne politischen Sinn und daher immer elegisch; aber nicht sentimental". Unter dem Einfluß des Alarkos zeichnet er dann 1802 oder 1803 einen tragischen Stoff auf, „altdeutsch, südlich," mit einem Chor der Kreuzfahrer, eine ächte Schicksalstragödie, in welcher der Vater mit vergiftetem Schwert den Sohn, ohne ihn zu kennen, tödtet und ein allgemeines Sterben die allgemeine Verwirrung endigt[37]).

---

[36]) Schleierm. an Wilh. handschr. — Den 3. Mai 1800: „Machen Sie nur, daß wir auch einmal eine Zeit lang zusammenleben, wer weiß was dann noch aus mir wird." — d. 27. Mai d. erwähnte St. Wilhelm an Schleierm. — Briefw. 3, 182.

[37]) Denkm. 109. 140 f. — 119. — 142. — Außerdem dachte er nach S. 144 an

Ich lege schließlich für meine Ansicht von seinem Verhältniß zur Kunst eine Bestätigung vor. Einige Gedichte finden sich in seinen Papieren. Sie sind aus der Zeit tiefster Einsamkeit, schmerzlichster Hoffnungslosigkeit in Stolpe. Das erste, welches ich mittheile, spricht in einem rührenden Bilde diese Empfindung aus. In allen ist stärkste Erregbarkeit des Gefühls, kunstvolle Technik mit dem Mangel unmittelbaren, natürlichen Gestaltungsvermögens gepaart.

Der Verlassene.

„Wo ist doch meine Mutter? Wo kann die Treue sein?"
Ach sie mußt ihr Kindlein lassen,
Wandert weinend andre Straßen.
Laß die Mutter nur sein,
Führe Dich allein.

„Wo ist doch meine Tochter? wo weilt sie nur so lang?"
Ach, sie dient in fremden Landen,
Seufzet fern in harten Banden,
Wird die Zeit ihr gar lang
Und im Herzen bang.

„Wo mag die Braut doch bleiben? Ich sehne mich so sehr!"
Ach sie kann mit Dir nicht leben,
Mußt sich Deinem Feinde geben.
Jammre, weine nur sehr,
Siehst sie nimmermehr.

„Wo ist nun meine Freude? wo ist nun all mein Glück?"
Ach die Freud in Nacht versunken,
Ach das Glück in Gram ertrunken,
Keine Freude, kein Glück
Kehret Dir zurück.

„Wo ist der Tod zu finden? Wer gräbt mir wohl mein Grab?"
Wo Du suchest wirst Du finden,
Kannst's in Land und See Dir gründen.
Balde gräbt man ein Grab,
Willst Du nur hinab [38]).

Visionen und Satiren für die Europa. [38]) In zwei Formen erhalten; an die Herz im Juni 1804 gesandt und in einem Heft von Gedichten. Ich gebe die letzte Form, zwei Zeilen des letzten Verses ausgenommen.

An der See.

Hier wol Wellen sich heben,
Kräuselt blinkender Schaum,
Drunten ist alles eben,
Zittert ein Tropfen kaum!
Flimmre nicht Luft!
Der Brust
Bleibet nur Leid bewußt.

Räumt nun Sonne den Himmel,
Taucht die Glut in die See:
Leuchtet das Sternengewimmel
Wieder dem alten Weh.
Blende nur Licht!
Bald sticht
Länger dein Strahl mich nicht.

Vöglein flattern und singen,
Liebesfreude sie lehrt:
Drunten darf nichts erklingen,
Trauer ist ungestört.
Tiefe, nur du
Zur Ruh'
Schließest die Augen zu[39]).

Aus solchen Uebungen, aus dem unablässigen Studium der Composition großer Werke entsprang die ihm eigene künstlerische Meisterschaft in der Gliederung seiner großen Werke und absichtsvolle oft künstliche Behandlung der Prosa. Starke Schwingungen des Gefühlslebens, mit einer sie beherrschenden Besonnenheit, mit der Kraft der Logik verbunden, machen das Naturell des Redners. Die Kunst desselben steht an der Grenze dichterischen Schaffens. In dieser Region war Schleiermacher vermöge der ihm eigenen Organisation ganz ursprünglich und genial. Und sein geübter Kunstsinn erfand in den Reden und den Monologen litterarische Formen, sein Inneres mitzutheilen, mit der Macht und Allgemeinheit der Wirkung, welche sonst nur Kunstwerken eigen ist.

Wie Sprache zum Wissen, so verhält sich gemäß der Ethik die Religion zur Kunst. Die Predigt war nach Schleiermachers Idee ein rednerisches Kunstwerk. Nach allen Ueberlieferungen war der höchste Ausdruck seiner Individualität und des ihr eigenen Gefühlslebens seine Erscheinung auf der Kanzel. Ein

[39]) Aus dem Heft seiner Gedichte. Handschriftlich.

mächtiger Strom des Gefühlslebens, durch die höchste Besonnenheit zu ruhiger Form gestaltet, eine Persönlichkeit wie ein Kunstwerk des alten keuschen und großen Stils, eine Rede, von ruhigen langen Wogen des Gefühls vorgetragen, natürlichsten Ausdrucks, von vollendeter sich wie absichtslos hinstellender Gliederung, ohne die falsche Schminke gesuchter Bilderfülle, in Perioden hinrollend, wie sie die Bewegung der Seele selber ächt rednerisch formte. Wer kann dem zurückgebliebenen geschriebenen Wort die Macht natürlichster Betonung, die Macht vollendeter persönlicher Erscheinung, die Macht des getragenen Gefühls wiedergeben? „Man weiß, sicher verbürgt, daß die Alten unter den Reden des Demosthenes diejenigen, welche er, hoher politischer Stimmung voll, ohne Vorbereitung nach den Umständen hielt, und die als Werke des Augenblicks nicht auf uns gekommen sind, seinen übrigen Meisterstücken vorzogen, und so möchte auch ich behaupten, es sei nichts dem Gleiches oder Aehnliches gesprochen, als Schleiermacher in jenen Zeiten" (der Fremdherrschaft in Deutschland) „sprach, wenn er, der tiefe Geist, vor seinen Brüdern, von der ganzen siegreichen Waffe und Wonne des Evangeliums gegenüber dem hohnlachenden Frevel im Angesichte der größten Geschichtsentwicklung durchzückt ward, und mag statt vieler, die mir im Gedächtnisse sind, nur an Eine Predigt mehrere unter Euch, die zugegen waren, erinnern, die welche er am Neujahrstage 1813 hielt: Christus der König, wo Alles was Göttliches und Heiliges in ihm war, zu entströmen schien" [40]).

Die weitaus wichtigsten Einwirkungen der dichterischen Bewegung, der befreundeten Genossen auf Schleiermacher reichen in die Tiefe seiner Lebens- und Weltansicht, seiner wissenschaftlichen Forschung. Hier berührten sich einige der hervorragenden Errungenschaften der Genossen mit Schleiermachers wahrhaftem schöpferischen Vermögen. An die universelle dichterische Stimmung schließt sich die freie Anschauung und das Gefühl des Universums. Aus der Entfesselung der gesellschaftlichen Empfindungen in Darstellung und Leben entspringt in ihm ernstes Studium der Ethik von Liebe, Freundschaft und Geselligkeit. An das Wiederverständniß künstlerischer Werke und der gesammten dichterischen Vergangenheit knüpft sich seine Hermeneutik, sein Studium der Composition schriftstellerischer Werke, seine Erneuerung Plato's, sein Versuch einer organischen Fortbildung der Philosophie von Verständniß und Kritik ihrer gesammten Vergangenheit aus. Von Schleiermachers Verhältniß zu befreundeten Dichtern wenden wir uns hiermit zu seiner Stellung inmitten der philosophischen Bewegung.

---

[40]) Ethik bes. S. 245 ff. Al. Schweizer, Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger 1834. (Thiel) Schleiermacher, die Darstellung der Idee eines sittlichen Ganzen. 1835 S. 33. 34.

Siebentes Kapitel.

Die Welt- und Lebensansicht der Reden und Monologen, erklärt und erläutert aus ihrem Verhältniß zu den philosophischen Systemen.

Die Kette der Einwirkungen, unter welchen Reden und Monologen, die anschauliche Form der Weltansicht Schleiermachers entstand, schließt sich.

Die Führer der nach Fichte in Deutschland zur Herrschaft gelangten Philosophie, Schelling, Schlegel, Schleiermacher, Hegel standen in nahen persönlichen Beziehungen zu den Dichtern und Kritikern, welche die griechische, italienische, englische, spanische, altdeutsche Dichtung zuerst in ihrem Zusammenhang wiederverstanden und zu neuer künstlerischer Wirkung gebracht haben. Vermöge einer Uebertragung der Aufgaben, Methoden und Grundideen, welche später darzustellen sein wird, ward das Wiederverständniß der philosophischen Vergangenheit in Angriff genommen. Es ist ein fruchtbarer Grundzug dieser Richtung der deutschen Philosophie, und nicht auf ihm am wenigsten beruhte von Anfang deren Einfluß, daß sie die geschichtliche Vergangenheit des Denkens wiederaufnahm, den ganzen Umfang der Aufgaben, die Wahrheit der Standpunkte in sich zu sammeln suchte, und so historische Forschungen von steigender Gründlichkeit anregte, die Continuität des Gedankens herstellte. Andererseits mußte nothwendig dieses plötzliche Zuströmen fremder Gedankenmassen eine Zeit hindurch die originale und folgerichtige Ausbildung der in dem intellektuellen Zustande der Zeit angelegten Gedanken hemmen. Es ist in geringerem Grade dasselbe Verhältniß, welches wir bei den dichterischen Genossen beobachtet haben.

Es giebt wenige geistige Veränderungen, welche sich der vergleichen ließen, die in dieser Generation in Deutschland zum Abschluß kam; ihr danken wir, daß die Schranken der Gegenwart für uns aufgehoben sind, die ganze dichterische Vergangenheit nun unsere Poesie, die ganze denkende Vergangenheit unsere Philosophie geworden ist. Dieser Stärke der Generation entsprach ihre Schranke.

Schleiermachers geniale Leistungen für Verständniß und Kritik vergangener Systeme nehmen unbestritten in seiner Zeit die erste Stelle ein. Zugleich ist seinem Denken am stärksten, wenn man seines Freundes Ansätze ausnimmt, der Charakter des Eklekticismus aufgeprägt[1]). Hiefür ist der deutlichste Beweis die Aufnahme von Theoremen, welche seinem Grund-

[1]) Zeller, in seinem schönen Aufsatz über Schleiermacher, Vorträge und Abhandlungen 1865 S. 185.

gedanken disparat bleiben; ich nenne nur den aus Plato und Aristoteles fließenden Gegensatz von Begriff und Urtheil als den Grundformen der speculativen Ideenlehre und der Empirie, die Schelling entlehnte Gliederung in quantitativen Gegensätzen. Gegen das Jahr 1800 haben die Denker, deren Ergebnisse in seinem System benutzt sind, Plato, Aristoteles, Spinoza, Leibnitz, Kant, Jakobi, Fichte, Schlegel, Schelling, allesammt bereits ihren Einfluß auf ihn zu üben begonnen. Daher wird hier bereits die Thatsache sichtbar, daß seine Auswahl, vermöge der festgestellten Richtung seiner Ideen, von Anfang an die große Bewegung des Empirismus in England und Frankreich ausschloß: in der sonst so fruchtbaren Vielseitigkeit seiner philosophischen Kritik und seines Systems eine verhängnißvolle Beschränkung. Und zugleich tritt hier schon die Forderung an uns, so zerstreute Einwirkungen in ihrem Gewicht und ihrem Zusammenwirken zu überblicken, ihren Antheil an der Entstehung der Weltansicht von Reden und Monologen abzuwägen. An diesem Punkte bleiben der Entwicklungsgeschichte einige Lücken und Zweifel. Es erscheint daher gewissenhafter Forschung angemessener, einen analytischen Gang der Darstellung zu wählen.

Man mißt gewissermaßen den Raum, welcher Schleiermachers Weltansicht, so weit sie 1796 gelangt war, und die von 1800 von einander trennt, den Weg, welchen Schleiermachers Entwicklung von der einen zur anderen durchlaufen mußte, indem man beide nebeneinander stellt, den Blick von der einen zur anderen fortgehen läßt.

I

Die Welt- und Lebensansicht der älteren Zeit (bis 1796).

Die Welt- und Lebensansicht der Epoche bis 1796 stellt sich, vermöge vorsichtiger Ausscheidung des in der „Darstellung des spinozistischen Systems" ausdrücklich Gebilligten und seiner Verknüpfung mit den Ergebnissen der ethischen Schriften, als eine Combination von Kant und Spinoza, unter Mitbenutzung von Plato, Aristoteles, Leibnitz und Hemsterhuys dar[2]). Ich fasse zusammen.

---

[2]) Platonisch ist u. a. die Einführung der Lehre vom „Fluß der endlichen Dinge" (Gesch. d. Phil. S. 287). Aristotelische Grundzüge zeigen die Abhandlungen über das höchste Gut und vom Werthe des Lebens. Hemsterhuys wird Gesch. d. Phil. S. 301 erwähnt, doch mit einem in Jakobi's Spinoza befindlichen Theorem. Der Einfluß dieses Mannes auf unsere Philosophie war hervorragend und ist in den Geschichten der Philosophie zu wenig neben dem Spinoza's gewürdigt worden; doch könnte dies nur eine Specialuntersuchung begründen; für einen umfassenderen Einfluß seiner Werke auf Schleiermacher finde ich keinen einfach zu erörternden Nachweis.

1. Von den Dingen, wie sie in der Wahrnehmung gegeben sind, oder der Sinnenwelt, müssen wir zurückgehen auf ein Dasein derselben, welches außerhalb unserer Wahrnehmung liegt, ein Noumenon[3]). Denn der Satz: ex nihilo nihil fit schließt die Entstehung einer Veränderung im Ewigen und Beharrlichen aus. So bleiben nur die beiden Möglichkeiten: entweder bestehen von Ewigkeit die endlichen Dinge für sich, oder sie sind ewig im Unbedingten bedingt, inhäriren ihm also. Und nun treibt uns die Bestandlosigkeit der einzelnen Dinge, deren jedem für sich keine Existenz zukommt, die erste Annahme aufhebend, dem Unbedingten entgegen, in welchem sie ewig bedingt sind. Schleiermacher empfängt hier aus Spinoza gewissermaßen den Ertrag des kosmologischen Beweises, welcher zum Gedanken des Bedingenden, selber Unbedingten führt[4]).

2. Und zwar gehen wir einerseits von der Vielheit, Theilbarkeit und Individualisation in dieser Welt der Wahrnehmung zu dem ihr zu Grunde liegenden Noumenon zurück. Der Schluß von dieser Beschaffenheit der Phänomene auf eine Vielheit von Noumenis, von Monaden oder Dingen an sich ist unberechtigt. Denn als Schluß aus der Vielheit, welche die Sinnenwelt ausmacht, übersieht er die völlige Heterogeneität der physischen Composition und Analyse von der metaphysischen; der Grund der Individualität in der physischen Ordnung liegt in der Vereinigung der Kräfte einer gewissen Masse an Einem Punkt, also nur in dem Vorstellbaren, nicht in Dingen an sich; ja die Beziehung dieser physischen Zusammenordnung der Dinge auf eine metaphysische müßte zu dem Widersinn einer möglichen Vermehrung von Noumenis durch Theilung der Phänomene führen. Als näherliegender Schluß aus der Vielheit der vorstellenden Individuen übersieht diese Beweisführung, daß gerade das individualisirende Bewußtsein auf der Receptivität beruht, demgemäß sich nur auf die Erscheinung bezieht; „gerade das was gewiß am nächsten mit demjenigen zusammenhängt, was in uns wirklich existirt, nämlich die Vernunft, individualisirt uns am wenigsten und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurück." Ebensowenig kann eine positive Einheit des Noumenon erschlossen werden. Spinoza, Leibnitz, Kant selber sind nicht vollkommen kritisch. Und so können wir nur sagen: die Welt als Noumenon muß den Erklärungsgrund der Individualisation in den Erscheinungen enthalten, „die große Frage bleibt

---

[3]) Schleierm. Gesch. d. Phil. 294. 298. u. das Noumenon „der absolute Stoff" S. 300. [4]) Die ganze Ausführung 285—305 muß in ihrem Zusammenhang genommen werden. Vgl. dann dazu das Folgende unter 4 mit den einzelnen Belegstellen. Ueber die Stellung zum kosmologischen Beweis Trendelenburg log. Unters. 2, 432.

zu erörtern, weß Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie"[5])?

3. Wir gehen andererseits durch den Gegensatz des vorstellenden Bewußtseins und der ihm erscheinenden Sinnenwelt zu dem beiden zu Grunde liegenden Noumenon zurück. Es ist dogmatisch, diesen Gegensatz der Erscheinungswelt in einem Noumenon aufzuheben, dessen Wesen Vorstellen wäre. Wir können nur feststellen, daß in ihm der Grund für die doppelte Art, in welcher uns die erscheinende Welt gegeben ist, liegen muß; diesen Grund können wir, die Ausdrücke im kritischen Sinn genommen, bezeichnen als Vorstellungsfähigkeit und Ausdehnungsfähigkeit[6]). Damit heben wir aus dem Gesichtspunkt Kants die vorstellenden Monaden von Leibnitz und die beiden Eigenschaften oder Attribute der unendlichen Substanz bei Spinoza auf. Aber dieser Gesichtspunkt trägt weiter. Ein Ungenannter zog aus Spinoza die Consequenz: jedes endliche Ding müsse alle (unendlich viele) Eigenschaften der Gottheit offenbaren. Wenn wir diese richtige Folgerung unter Kants Gesichtspunkt stellen, welchem gemäß das Vorstellen und die Ausdehnung nicht als Eigenschaften der Gottheit, sondern als Eigenthümlichkeiten des Anschauenden anzusehen sind, so entsteht die Formel: „der absolute Stoff ist fähig, die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen, er besitzt bei der vollkommenen unmittelbaren Nichtvorstellbarkeit eine unendliche mittelbare Vorstellbarkeit"[7]).

4. Soviel erschließen wir aus der vielgetheilten, bewegten Welt der vorstellenden Individuen und der erscheinenden Dinge über das Noumenon. Wir dringen zu der Frage nach dem realen metaphysischen Verhältniß des Noumenon und der Individuen, ja überhaupt der Erscheinungen vor. Spinoza (selbstverständlich nach Schleiermachers damaliger Ansicht) fügt den Satz: ex nihilo nihil fit, aus welchem die Alternative ewiger Einzeldinge oder eines Unendlichen, welchem die Totalität der Einzeldinge inhärirt, folgen würde, an den Satz von dem Fluß der endlichen Dinge, von der Bestandlosigkeit jedes einzelnen unter ihnen, aus welchem sich die Ausschließung jener ersten Möglichkeit ergiebt, und so folgert er die metaphysische Einsicht von der Inhärenz aller endlichen Dinge in dem Unendlichen. Es scheint mir wahrscheinlich, daß Schleiermacher bis zu diesem Punkte der Beweisführung Spinoza's, wie er sie auffaßte, beitrat[8]). Ich zweifle alsdann nicht, daß er damals die bekannten Schwierigkeiten dieser Inhärenzlehre durch das Theorem Kants

[5]) a. a. O. 295 f. 299 f. [6]) 297 f. vgl. 301. 310 f. [7]) a. a. O. S. 300 f. vgl. Spinoza's Briefw. 65. [8]) a. a. O. 295—303. Der Begriff einer „mittelbaren Inhärenz" (298) gehört nur seiner Auslegung Spinoza's, nicht seiner eignen Theorie an.

von Raum und Zeit löste. Er schloß sich, wenn man den einfachen Sinn seiner Worte streng, als überlegte Ueberzeugung, nehmen darf, zu dieser Zeit ausdrücklich der „Einsicht" Kant's an, daß Raum und Zeit das Eigenthümliche unserer Vorstellungsart ausmachen"[9]). Und hat nun „Spinoza zur Verdeutlichung jenes Verhältnisses des wandelbaren Scheins zum beharrlichen Wesen kein anderes Schema als das von Substanz und Accidenz" besessen: so eröffnet sich auf der Höhe der Einsicht Kants die neue Möglichkeit, in dem Vorstellenden selber und seiner räumlich-zeitlichen Anschauungsform den Ursprung des wandelbaren Scheins zu entdecken[10]). So weit trägt wahrscheinliche Auslegung an dieser schwierigen Stelle. Freilich läuft die Theorie, welche die Veränderung in den Erscheinungen auf die Eigenthümlichkeiten unseres vorstellenden Vermögens zurückführt, das doch selber auf ein ihm und den Erscheinungen zugleich zu Grunde liegendes Noumenon zurückgeführt worden war, Gefahr, einem Cirkel zu verfallen.

5. Jenseit dieser negativen Ergebnisse einer folgerechten kritischen Philosophie steht, unabhängig von ihnen, in seinem Gebiete sich freibewegend, religiöses Gemüthsleben. Kein historisches Dokument, und fände sich eine noch so deutliche Erklärung Schleiermachers selber, könnte uns den Ursprung dieser Tendenz in ihm authentisch aufklären, beide Gebiete zu sondern und dadurch in ihren Grenzen zu befreien. Sie war durch die Anschauungen von dem freien, mächtigen Walten des christlichen Gemüths unter den Brüdern ihm nahe gerückt. Sie ward andererseits durch seinen wissenschaftlichen Unabhängigkeitsgeist befördert. Wenn Schleiermacher die Gedanken Jakobi's von ihrer einseitigen Wendung gegen die Wissenschaft ablöste, konnte an diesen seine Tendenz sich entwickeln. Und wie er, seit seinen Studentenjahren, in folgerechtem Zusammenhang, Kants System umgestaltete, mußte er sich zu demselben Ergebniß gedrängt finden. Auch Kant hatte jenseit der theoretischen Philosophie den Stützpunkt einer höheren Weltordnung gefunden. Erwiesen sich seine Schlüsse auf eine solche, insbesondere der Rückschluß auf die Freiheit des Willens, als unhaltbar: so ergab sich für eine religiöse Natur die Aufgabe, ohne diese schlußkräftigen Vermittlungen ihr religiöses Leben zu begründen. So tritt schon in Drossen Schleiermachers Tendenz in der Abneigung gegen philosophische Christen und fromme Köpfe einer Abneigung, in welcher ihm Lessing voranging, hervor. Schon zu dieser Zeit erschienen

---

[9]) Die Art, wie er die Schwierigkeiten in Spinoza's Gedanken S. 300—302 durch Kants Theorem auflöst, der Ausdruck selber S. 300. 302, das oben S. 299 Dargelegte: Alles macht überwiegend wahrscheinlich, daß er das Theorem Kants zu dieser Zeit theilte. [10]) S. 301. 302.

ihm als die erhabensten Momente des religiösen Lebens die Momente „mit dem Ausdruck des höchsten Gefühls in Eurem ganzen Wesen" [11]).

6. Das Schwergewicht seiner Forschung lag in den ethischen Untersuchungen. Da sie vor der metaphysischen Grundlegung entstanden, ist ihr psychologischer Ansatz, wie ihn die Schriften über die Freiheit und den Werth des Lebens zeigen, nicht mit dieser metaphysischen Begründung ausgeglichen. Aber sie arbeiten in der anthropologischen Idee von der Einheit unserer Begehrungen mit der Vernunft dem metaphysischen Gedanken von der Beseelung der Natur durch die Vernunft vor und sie entdecken den wahren Begriff des höchsten Gutes als der Totalität der Handlungen, welche in der sittlichen Idee gesetzt sind [12]).

Das Alles sind wie unbehauene ungeordnete Bausteine zum späteren Aufbau seiner Gedanken: der gleichmäßige Rückgang von dem Vorstellenden (dem Idealen), und der vorgestellten Sinnenwelt (dem Realen) zu dem gemeinsamen Grunde beider; die Fassung dieses Grundes als der unmittelbar nicht vorstellbaren, nothwendigen Voraussetzung beider, mit Abweisung jedes Uebergewichts einer dieser Seiten, jeder Zurückführung einer auf die andere, als ältester Ausdruck des Standpunktes der Identitätsphilosophie; die Beschäftigung mit dem Verhältniß der Inhärenz des Endlichen im Unendlichen; die Ergänzung des wissenschaftlichen Kriticismus durch das religiöse Gemüthsleben; die Anschauung der Einzelvernunft als eines intellektuell und sittlich Inhaltvollen; in ihr die Harmonie lebendiger Kräfte als die Idee des Guten; von ihr aus als Totalität des innerhalb dieser sittlichen Idee Möglichen das höchste Gut.

Mit diesen die Zukunft des Systems vorbereitenden Elementen kreuzen sich zwei in Kant noch befangene Grundgedanken: das Theorem von Raum und Zeit als unseren „eigenthümlichen Vorstellungsformen" und die Voraussetzung, daß uns „Vernunft am wenigsten individualisire, ja fast eher vom Wahn der Individualität zurückführe." Gerade ihre Aufhebung, die ihrer Widerlegung gewidmeten Untersuchungen gehörten zu den fundamentalen Aufgaben der Philosophie Schleiermachers.

II

Welt- und Lebensansicht der Reden und Monologen.

Schon der Standpunkt von 1800 bricht vollständig mit beiden aus Kant übernommenen Voraussetzungen; in genialer Sicherheit stellten Reden und Monologen die centralen Anschauungen hin, von welchen aus das System sich gestaltet hat. Als Schelling 1801, selber vorangeschritten, die Reden

[11]) S. 142—146. [12]) Das hier Angedeutete ist ausführlich entwickelt in den Denkm. S. 3—64 u. in der Biogr. S. 132—146.

in ihrem Zusammenhang las, entdeckte er nicht ohne ein nachträgliches Erstaunen, doch zugleich mit aufrichtigem Enthusiasmus in ihnen „einen Geist, den man nur auf ganz gleicher Linie mit den ersten Originalphilosophen betrachten kann," der „das Innerste der Speculation durchdrungen habe, ohne auch nur eine Spur der Stufen, die man durchgehen mußte, zurückzulassen." Er erkannte, daß ein solches Werk nur möglich gewesen entweder „auf Grund der tiefsten philosophischen Studien" oder „durch eine blinde göttliche Inspiration." Wenn ich beide Werke im Zusammenhang der bisherigen Entwicklungsgeschichte, in ihrem Verhältniß zu Tagebuchblättern, Briefen, Kritiken erwäge, so erscheint mir als auf strenge philosophische Untersuchung gegründet die Aufhebung aller anderen Standpunkte, die sichere Conception und Begrenzung des eigenen. Dagegen besaß der Verfasser dieser Schriften seine im Wesentlichen einfache Welt- und Lebensansicht noch nicht in einem Zusammenhang metaphysischer und ethischer Begriffe, sondern in der anschaulichen Form, in welcher er sie ausspricht, als Mystik. Die Reden beschreiben von einem weder psychologisch noch metaphysisch erörterten Grundphänomen aus den Umkreis religiöser Anschauungen und Gefühle, ihrer Entwicklung, ihrer gemeinschaftbildenden Kraft, ihrer Grundgestalten. Die Monologen lassen gewissermaßen vor dem geistigen Auge eines Lesers den sittlichen Grundvorgang, die Selbstanschauung sich vollziehn. Daraus daß Schleiermacher nur in dieser Form, in der Form von Selbst- und Weltanschauung seine Ideen wirklich besaß, erklärt sich die nicht selten beabsichtigte, vorsichtige Unbestimmtheit und Dunkelheit in beiden Werken, ihre Widersprüche, die ganz zweifelhafte Fassung der Aufgaben von Metaphysik und Moral, der Grundbegriffe von Vermögen, Sinn, Anschauung u. s. w. Und inhaltlich erklärt sich daraus, daß er das Verhältniß der Fundamentalphilosophie zur religiösen Anschauung noch nicht erkannte, demgemäß die wissenschaftliche Grundlage für den Aufbau der Ethik noch nicht besaß.

In einer Zusammenordnung und Erläuterung der Grundanschauungen diesen Standpunkt von 1800 zu fixiren, bleibt daher ein Wagniß, dem sich doch eine Entwicklungsgeschichte nicht entziehen darf. Sie hat eine urkundliche Darstellung des zusammenhängenden Inbegriffs der Reden über Religion und, in engeren Grenzen, der Monologen zu geben. Aber soll ihr Knotenpunkt, der entscheidende Punkt in Schleiermachers Entwicklung, so weit Schlüsse aus den Urkunden tragen, in helles Licht gesetzt werden, so muß sie, mit klarem Bewußtsein Hypothetisches nicht völlig vermeiden zu können, in die Voraussetzungen beider Werke zurückgehen, in das blanc de l'ouvrage, auf welches Schleiermacher selber für die Monologen als auf das am meisten in ihnen Beachtenswerthe hinwies.

Die Mystik oder die Religion als die Form, in welcher sich dem Menschen das Universum offenbart.

Von dem Ich aus, als einem unbedingt Thätigen, Schöpferischen bildet die Transscendentalphilosophie ihre Weltansicht, von seinem Gegenstande oder der Natur aus die speculative Physik. Beide Ausgangspunkte tragen nicht zu dem Unendlichen[13]).

Im religiösen Vorgang allein wird das Unendliche erfaßt. Die psychologische Grundlage des Vorgangs ist der Sinn. Dieser richtet sich, abstrahirend von der ursächlichen und teleologischen Verkettung der Erscheinungen, ihrem Entstehen und Vergehen, auf das Was und Wie derselben, auf den ungetheilten Eindruck eines Ganzen in einer jeden. Er ist demnach, was Schleiermacher selber hervorhebt, dem ästhetischen Vermögen verwandt, denn er wird in seiner höchsten Potenz befriedigt in der Anschauung des Kunstwerks, oder der Natur, sofern sie als künstlerisch hervorbringend gedacht werden kann. Hier, in der künstlerischen Anschauung, als der Steigerung des Sinns, ruht der Blick in einem Ganzen, völlig absehend von ursächlicher Verkettung, als ob es ewig wäre, auf das Was allein gerichtet. Einen hervorragenden Fall für die Bedeutung des Sinnes heben die Monologen hervor. In der sittlichen Welt ist die höchste Bedingung der eigenen Vollendung im bestimmten Kreise allgemeiner Sinn; dieser universelle Blick schwebt gewissermaßen beständig über den Erscheinungen, in welchen Menschheit mannichfach sich darstellt. Wenn der Sinn nun auf das Unendliche gerichtet ist, so entsteht Religion. In ihr versenkt sich das Auge des Geistes in das Unendliche, Eine, Ewige, willenlos, reflexionslos[14]).

Es muß versucht werden, aufzufassen, wie in der Berührung mit der endlichen Erscheinung der religiöse Vorgang sich entwickelt. Man gehe von einem einfachen Falle aus. Wir finden unsere Organe in beständiger Berührung mit den Dingen: deren unabhängiges Handeln wird aufgenommen, aufgefaßt in unserer Seele. In dieser Berührung giebt es nun einen ersten geheimnißvollen Augenblick, wenn „der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinandergeflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren." Dieser Augenblick liegt gewissermaßen an der Grenze unseres Bewußtseins. Und das Faktum, welches in ihm erscheint, zerlegt sich, sobald eine Steigerung zu deutlicherem Bewußtsein anhebt, in zwei entgegengesetzte Elemente: „die einen treten zusammen zum Bilde eines

---

[13]) Reden S. 41 ff. S. 170 ff. [14]) Reden S. 144—150. Monologen S. 50—61 (erste Aufl.).— Zu Reden 147 vgl. S. 50.

Objekts, die anderen dringen durch zum Mittelpunkt unseres Wesens, brausen dort auf mit unseren ursprünglichen Trieben und entwickeln ein flüchtiges Gefühl." So entspringen beständig in den Berührungen mit den Dingen Anschauungen, welche Handelndes außer uns offenbaren, und Gefühle, welche ankündigen was dies Handeln unserem innersten Wesen und seinen ursprünglichen Trieben bedeute. Wenn nun die Richtung des Gemüths auf das Unendliche, der „Trieb das Unendliche zu ergreifen" hinzutritt und so irgend ein Handeln auf uns als ein Handeln des Universums selber erfaßt wird, so ist der Verlauf dieser Berührung mit dem Unendlichen derselbe als der dargelegte unserer Berührungen mit den Dingen. Es giebt einen Moment in welchem mein Wesen mit dem Handeln des Unendlichen gewissermaßen ineinanderfließt: „ich liege am Busen der unendlichen Welt, ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr innerliches Leben". Aus diesem an der Grenze des Bewußtseins stehenden Faktum entwickelt sich sofort Anschauung des Unendlichen in einer endlichen Erscheinung, als abgesonderte Gestalt, und ein, gegenüber dem Unendlichen nothwendig überströmendes, mächtiges Gefühl: beides zusammen die aus der ursprünglichen Handlung des Gemüths an das Licht tretende, erscheinende Religion[15]).

Das Verhältniß von Sinn und Anschauung in dieser Darlegung, obwohl von Schleiermacher nirgend ausgesprochen, ist durchsichtig. Wir finden den Sinn wieder in dem „Trieb anzuschauen", wir dürfen also aus der obigen Darstellung des Sinnes das Wesen der Anschauung verdeutlichen. Denn Religion wird auch als „der Trieb anzuschauen, wenn er auf das Unendliche gerichtet ist," bezeichnet. Und der Vorgang des religiösen Anschauens wird geschildert als „unmittelbares Erfahren vom Dasein und Handeln des Universums," in welchem das Gemüth willenlos hingegeben ist: jedes seiner Ergebnisse für sich bestehend, ein gesondertes, aus dem erklärenden Zusammenhang herausgenommenes Bild des Universums, nur vermöge der Abstraktion zur Einheit mit anderen Anschauungen desselben verknüpfbar; die Bedeutung dieses religiösen Anschauens Offenbarung von dem Handeln des Universums in der endlichen Erscheinung, ganz wie sich in der sinnlichen Wahrnehmung ein handelndes Endliches kundthut. Durch Verneinung es zu

[15]) Reden S. 55—76. Ich versuchte Schleiermachers psychologische Erklärung vollständig zu geben, nur mit Auslassung eines vorübergehenden Versuchs, den Vorgang der Zerlegung in Anschauung und Gefühl anzuknüpfen an die Unterscheidung der organisirenden und symbolisirenden Thätigkeit. S. 72: „Das Faktum vermischt sich mit dem ursprünglichen Bewußtsein unserer doppelten Thätigkeit, der herrschenden und nach außen wirkenden und der bezeichnenden und nachbildenden und sogleich bei dieser Berührung zerlegt sich der einfachste Stoff in zwei entgegengesetzte Elemente."

verdeutlichen: nicht die Natur der Dinge offenbart sich in der endlichen Wahrnehmung, sondern ihr Handeln auf uns; so in der Religion nicht Wesen und Natur des Universums sondern sein Handeln. Daher denn in jeder Form, jedem Einzelwesen, jeder Begebenheit die ununterbrochene Thätigkeit des Universums angeschaut, alles Endliche folglich als Ausdruck, Darstellung des Unendlichen (d. h. ein im Endlichen sich vollziehendes, in diesem also sichtbares, anschaubares Handeln) aufgefaßt wird[16].

Unser Ergebniß tritt heraus. In der Religion, in der mystischen, vom Gefühl durchdrungenen Anschauung ist das Handeln des Universums offenbar. Zu diesem trug die Wissenschaft nicht; ebensowenig vermag das sittliche Handeln als solches sich zu ihm zu erheben. Also der religiösen Anschauung allein, ihr ursprünglich, überall sonst nur mitgetheilt, ist das Universum offenbar. Und so eröffnet sich in ihr ein „höherer Realismus," in welchem die vollendete Philosophie, wie die vollendete Praxis gegründet sein müssen[17].

Die Immanenz des Unendlichen in dem Endlichen als der allgemeine Inhalt der religiösen Weltanschauung.

Das metaphysische Grundverhältniß, dessen Anschauung im Hintergrunde der Reden steht, ist die Immanenz oder Gegenwart des Unendlichen, Ewigen im Endlichen Die Tragweite dieser fundamentalen Anschauung der vorliegenden Epoche Schleiermachers, des metaphysischen Ausdrucks dessen, was in der Theorie von Sinn, Anschauung und Gefühl des Unendlichen psychologisch ausgedrückt ist, kann erst durch den Versuch einer Zergliederung derselben aufgeklärt werden.

Diese Immanenz des Unendlichen im Endlichen muß zunächst scharf von dem Grundgedanken Spinoza's, wie ihn Schleiermacher gefaßt hatte, unterschieden werden, dem Mittelpunkt seiner früheren Kant und Spinoza verknüpfenden Fassung. Der Gedanke Spinoza's, Inhärenz aller endlichen Dinge in dem Unendlichen, ist Akosmismus oder, die Verneinung in Bejahung zu verwandeln, Pantheismus. Die Anschauung der Reden aber, Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, trug den Ansatz zu einem Reichthum von Entwicklungen in sich, denen Schleiermachers, Schellings, Krause's, Solgers spätere Weltansichten so gut angehörten als die der Reden oder des Schelling von 1800.

Daß ich eine Erläuterung mir gestatte: die Anschauung, in die sich hier die Philosophie vertieft, ist dieselbe, welche das religiöse Gemüth erfüllt und im Künstler nach Gestaltung verlangt; Gegenwart einer unendlichen, freien, bedeutungsvollen, idealen Welt in der Flucht der Erscheinungen, unter dem

---

16) Reden S. 55—58. 65. 69 a. a. St. 17) Reden S. 50 ff.

furchtbar harten Gesetz von Geburt und Tod, Handeln und Leiden, von Determination jedes Daseins, ja jeden Augenblicks. Hier strebt diese Anschauung nach einer philosophischen Fassung und Aufklärung. Die Welt soll nicht nur in ihren endlichen, causalen Bezügen erklärt, sie soll als das allumfassende Kunstwerk in ihrer ewigen Harmonie verstanden werden, wie sie in dem auf Anschauung und Gefühl des Ganzen, Einen, Allen gerichteten Geiste sich spiegelt. Schleiermacher erkennt in diesem Erfassen des Unendlichen inmitten der Endlichkeit die allgemeine Grundlage höheren Lebens, und wie sie ihm, in besonnener Verknüpfung mit der Erforschung des Endlichen, Grundlage der Philosophie war, zeigt eine Stelle aus dem Tagebuch von 1802. „Das höhere Leben ist ununterbrochen fortgehende Beziehung des Endlichen aufs Unendliche. Dieses in Verbindung gesetzt mit dem Beziehen des Endlichen auf einander ist das wahre Philosophiren. Diese letzteren Beziehungen um jener willen aufheben, das ist was man im schlechten Sinne Mystik nennen kann"[18]).

Mit dieser Bedeutung der metaphysischen Grundanschauung Schleiermachers steht leider ihre Klarheit, so wie Schleiermacher sie in den Schriften dieser Zeit besaß, in umgekehrtem Verhältniß. Die Ausdrücke „das Endliche", „das Unendliche", „das Ewige", „das Universum" fand Schleiermacher in Spinoza, Hemsterhuys, Jakobi. Aber ihr originaler Sinn im anschaulichen Zusammenhang seiner eigenen Weltansicht muß durch eine nicht selten gewagte Verknüpfung der Stellen errathen werden.

Wir bezeichnen als endlich, was in Raum, Zeit und Wechselwirkung bestimmt, in Bestimmung beschränkt, zwischen Geburt und Tod, Handeln und Leiden gestellt ist. Schleiermacher erkennt rückhaltlos dem Endlichen, der räumlich-zeitlich-ursächlichen Ordnung, durch welche es determinirt erscheint, Realität zu. Das Schwanken der ersten, unter Kants übermächtigem Einfluß stehenden Zeit ist vorüber. „Ich will mir die wirkliche Welt wahrlich nicht nehmen lassen"[19]). Der Standpunkt ist eingenommen, von welchem aus die Forschungen der Dialektik über Kant hinaus ihren fruchtbaren Weg einschlagen.

Innerhalb dieses Realismus, wann die volle Wirklichkeit des Endlichen, seiner zeitlichen Entwicklung und Veränderung, seiner räumlichen Nebenordnung anerkannt ist, zeigt der Gedanke von der Gegenwart des Unendlichen, Ewigen, Einen im Endlichen seine ganze metaphysische Bedeutung und zugleich seine volle Schwierigkeit. Denn mitten im Werden und Untergang, steter Beschränkung, Leiden und Veränderung aller endlichen Dinge, als ihrem wahren Schicksal, nicht als bloßem Sinnenschein, als lauter sehr realen Vorgängen soll das gegenwärtige Unendliche geschaut werden.

[18]) Denkm. S. 139. [19]) Briefw. 4, 55.

Erläutern wir die Aufgabe durch Zergliederung der Anschauungen des Ewigen und Unendlichen.

Die uns nähere Anschauung ist die des Ewigen. Wir verneinen in ihr den Zeitverlauf. Aber der Zeitverlauf ist nur als ein Innewerden von Veränderungen, und jedesmal so oft Veränderungen in das Bewußtsein treten, ist zeitliche Folge in ihm. Also ist in dem Gedanken des Ewigen ein Beharrliches, außerhalb des Spieles der Wechselwirkungen und des mit ihm verketteten Zeitverlaufs gedacht. An sich also können wir in diese Anschauung des Ewigen gewissermaßen den ganzen Inhalt der Welt, der Individualisation in ihr, nur herausgehoben aus dem zeitlich-ursächlichen Ablauf, aufnehmen. Sie ist positiv. So hat denn Schleiermacher später, als die Aufnahme der platonischen Ideenlehre ihm dies möglich machte, einen Inbegriff substantieller Formen, dem er auch die menschlichen Individualitäten einfügte, als den ewigen Gehalt der Welt mitten im Wechsel der zeitlich-ursächlichen Ordnung betrachtet.

Die Verneinung in der Anschauung des Unendlichen greift weiter. Als endlich bezeichneten wir, was im Raum, Zeit und Wechselwirkung bestimmt, was überhaupt determinirt, eingeschränkt von anderem Endlichen ist. In den Gedanken des Unendlichen legen wir demgemäß zunächst unseren Drang, hinaus über alle Schranken der Determination endlicher Dinge. Der Ausdruck sagt mehr als der des Unbedingten (S. 110). Denn er verneint auch die Determination in Raum und Zeit, er ist die umfassende Verneinung aller Determination oder Schranke überhaupt. Damit ist die Aufgabe, das Unendliche zu denken, deutlich bestimmt. Mannichfache Lösungsversuche sind möglich. Für Schleiermacher war zweierlei ausgeschlossen. Soll der Gedanke des Unendlichen mit dem anderen von der vollen Realität des Endlichen wahrhaft zusammen gedacht werden, so dürfen nicht Endliches und Unendliches als dasselbe, nur aufgefaßt in zwiefacher Betrachtungsweise, entweder in seinen Relationen, oder vermöge einer Erkenntniß, für welche Raum, Zeit, Wechselwirkung und Determination gar nicht sind, angesehen werden: denn auf solche Weise wird nothwendig entweder das Endliche oder das Unendliche zum Schein. Und sollte die Gegenwart dieses wahrhaft Unendlichen im Endlichen angeschaut werden, so mußte der abstrakte Gegensatz beider durchbrochen werden, das omnis determinatio est negatio mußte auf seine wahren Grenzen zurückgeführt werden; hierzu bedurfte es eines originalen metaphysischen Gedankens.

In Schleiermachers mystischer Anschauung des Unendlichen und Ewigen ist, gemäß der erläuterten Aufgabe, eine zwiefache Tendenz zu bemerken. Sie strebt, das Unendliche, Ewige, Eine von dem Fluß der endlichen Dinge

zu trennen, damit es nicht in den Wellen desselben untergehe, nicht der bloße unablässige Ablauf dieser Wellen werde, der nur in der Einheit des Blicks zusammengefaßt ist. Sie verlangt andererseits, die Gegenwart des Unendlichen, Ewigen, Einen in den endlichen Dingen zu erfassen, somit durch originale Bestimmung des Unendlichen seinen Widerstreit mit dem Endlichen zu lösen[20]).

Diese zwiefache Tendenz eignet aller Mystik, aller auf Religion gegründeten Welt- und Lebensanschauung. So reicht sie in Schleiermachers Dialektik und Dogmatik. Wie verfolgen nun die Reden die erste Richtung, das Unendliche über den Fluß der endlichen Dinge zu erheben?

Das Unendliche wird in mannichfacher Anschauung im Endlichen ergriffen. Aber auch die letzten und höchsten dieser Anschauungen, wie die der ewigen Natur, der ewigen Menschheit, sind nur Stationen auf dem Weg zum wahrhaft Unendlichen. Verglichen mit ihm haften sie an der Endlichkeit. Nur die Ahnung, welche die Gränzen des in unserer Anschauung Gegebenen überschreitet, trägt uns dem Unendlichen entgegen. Nur durch das Streben hindurch, die eigene Individualität zu vernichten, gelangen wir dahin, in ihm, dem Einen und Allen zu leben[21]).

Die Polemik gegen die enge Willkühr einer Weltanschauung, welche den Menschen und die seiner Erfahrung gegebene Welt in den Mittelpunkt des Universums stellt, geht durch die ganzen Reden. Vielleicht regte die von Jakobi mitgetheilte und fortgeführte Erörterung über die Attribute oder Eigenschaften der unendlichen Substanz zuerst diese Gedankenreihe in Schleiermacher an. Die Reden weisen von dem Naturgesetz auf die neben der allgemeinen Tendenz zur Harmonie herlaufenden Verhältnisse, die sich aus dem gegebenen Zusammenhang nicht völlig verstehen lassen, als auf Andeutungen eines umfassenderen Zusammenhangs. „Auch die Welt ist ein Werk, wovon Ihr nur einen Theil versteht, und wenn dieser vollkommen in sich selbst geordnet und vollendet wäre, könntet Ihr Euch von dem Ganzen keinen hohen Begriff machen." Daher erklären sie ausdrücklich die Menschheit für eine „einzelne vergängliche Form des Universums." Und auf Grund hiervon verwerfen sie jede Fassung des Unendlichen nach dem Urbilde des Menschen, gewissermaßen als eines Genius der Menschheit. Nach einem Tagebuchblatt von 1801 gedachte Schleiermacher später diesen seinen freien Blick in die Wandlungen des Universums durch einen schönen Mythos zu versinnlichen. „Ob nicht organische Körper sich eigentlich alsdann zuerst bilden, wenn ein

[20]) Die Perspektive, welche sich von dieser Darlegung zu Schleiermachers späterem System eröffnet, hätte durch Citate aus Dialektik, Dogmatik und Ethik leicht mitgetheilt werden können. Doch soll der Entwickelung der Sache selber nicht vorgegriffen werden. [21]) Reden S. 42—55. S. 78—106. S. 130—133.

Weltkörper sein Verhältniß zu seinem System ändert. Das wäre vielleicht als Mythos in einem Dialog zu gebrauchen"[22]).

Und so ergiebt sich, was in der Individualität religiöser Anschauung von einer anderen Seite begründet ist, daß die Anschauung des Unendlichen sich in Ahnung verliert, daß daher in jedem der Inbegriff dieser Anschauung sich neu und anders gestaltet[23]).

Aber dieser Richtung des Gedankens, welche das Unendliche über alles Endliche und seine Gegensätze hinwegverfolgt, bis wo seine Umrisse sich ganz verlieren, wirkt jene andre entgegen, welche es in der gegebenen endlichen Welt gegenwärtig schauen will. Aus der Religion entspringt, in Einem, „Liebe und Verachtung alles Endlichen und Beschränkten"[24]).

„Die Religion lebt ihr ganzes Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen; was in dieser alles Einzelne und so auch der Mensch gilt, und wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser ewigen Gährung einzelner Formen und Wesen, das will sie in stiller Ergebenheit im Einzelnen anschauen und ahnden." „Das Universum ist in ununterbrochener Thätigkeit." „Handlungsweisen desselben" sind alle Begebenheiten, Formen, Erscheinungen. Wechselnde Bilder für sehr verschiedene Denkweisen, für Inhärenz, Emanation, Schöpfung, zuweilen wie mit Absicht widerspruchsvoll gehäuft, bezeichnen in den Reden diesen räthselhaften Punkt, an welchem das Unendliche sich individualisirt[25]).

Das Unendliche, in der Totalität seiner Handlungsweisen, Aeußerungen, Formen angeschaut, ist das Universum, in anderem Ausdruck „das Ganze", „das Eine und Alle." Ist Religion Anschauung des Unendlichen im Endlichen: so ist folgerecht der Gegenstand der Religion das so verstandene Universum. Wie Vorstellen und sein Gegenstand sich zu einander verhalten, so die religiöse Anschauung und das Universum. Daher ist dieser Ausdruck der Lieblingsausdruck der Reden[26]).

Harmonie und Individualität im Weltall als Ausdruck des Unendlichen im Endlichen.

Wir dringen weiter in Schleiermachers Anschauung dieser Gegenwart des Unendlichen in den endlichen Dingen. Es gilt aufzufassen, auf welche Weise dieser Anschauung gemäß sich das Unendliche und Ewige bestimmen lasse.

---

[22]) Reden S. 83—85. S. 125. Denkmale S. 130.

[23]) Reden S. 59 ff. [24]) Reden S. 165. [25]) Reden S. 51. 53. 56.

[26]) Auch ein Lieblingsausdruck von Hemsterhuys, z. B. im Aristée (Oeuvres 1825 I, 197 ff.) schon durch Jakobi's über Spinoza ihm bekannt. Mit Universum ist identisch „das Ganze" und die andere Bezeichnung „das Eine und Alle". Man beachte für die Terminologie, daß der Ausdruck „Gott" nur für die Fassung des Unend-

Vom Unendlichen aus gesehen, „heraus geschnitten gleichsam aus ihm“ (ein sehr an Spinoza anklingender Ausdruck), als ein Theil des Universums, „ist das Endliche selbst unendlich.“ Es ist „Abdruck“, „Darstellung des Unendlichen“. Dieser Satz entspricht dem früheren, daß die religiöse Anschauung „in allem Endlichen das Unendliche sieht.“ Die unendliche Darstellbarkeit des Unendlichen im Endlichen bildet den metaphysischen Hintergrund beider Sätze. Es ist nur ihre weitere Ausbildung, wenn das Universum „als ewiges Kunstwerk“, als „Harmonie“ angeschaut wird, der Genius der Menschheit als ein Künstler. An dieser Stelle blickt man in den Zusammenhang einer Auffassungsform des Universums, welche in dem Was und Wie der Erscheinungen den Ausdruck des Unendlichen schaut, und eines Grundgedankens, welcher das Universum als Harmonie oder als Kunstwerk denkt.

Wir klären mit Schleiermacher diesen allgemeinen Charakter der religiösen Anschauung durch die Fälle auf, welche sie in sich begreift. Was erscheint im Universum als solcher Ausdruck des Unendlichen? Das Naturgesetz, als die Darstellung der „göttlichen Einheit und ewigen Unwandelbarkeit der Welt“; die Anomalien und Räthsel der Naturordnung, als welche, zusammengehalten mit der allgemeinen Tendenz zur Harmonie in dem Universum, auf einen kühneren größeren Zusammenhang desselben hindeuten; der umfassende Grundzug, der in Gesetz und Anomalie sich verwirklicht, wie in der überströmenden Fülle der Existenzen jedes Einzeldasein die Mittel besitzt, seinen eigenthümlichen Kreis zu durchlaufen, vermöge immer neuer Verschlingung der selbigen Elemente; hinter allem Einzeldasein dann die Einheit in dem Antagonismus lebendiger Kräfte, welche sich nur in immer neuer Weise zu besonderem Dasein binden, so daß unter diesem Gesichtspunkt Individualität als ein leeres Wort erscheint, in welchem das Gleiche sich verbirgt; nach innen dann die Offenbarung der unendlichen Menschheit in jedem einzelnen, auch dem ärmsten Individuum auf seine eigene Weise, vermöge derselben Bindung der Gegensätze, und die Entdeckung der Unendlichkeit, des Mikrokosmos im eigenen Inneren; die Einheit und Harmonie in der Wechselwirkung aller Individuen; die unaufhaltsame Entwicklung alles Barbarischen, Rohen, Formlosen in der Menschheit zu organischer individueller Bildung. Und wo diese Anschauungen enden, beginnt Ahndung, vor welcher noch ganz andere Gestaltungen stehen, in welchen das Unendliche sich darstellt. Dies ist der Inhalt der religiösen Anschauung des Universums. Er ist Bestätigung und Durchführung der von den Reden auch allgemein formulirten Anschauung: das „Symbol des Universums“ als der „unendlichen und le-

---

lichen als Freiheit und Person gebraucht wird. Schon darum darf die spätere Unterscheidung der Idee Gottes und der Idee der Welt hier nicht gesucht werden.

bendigen Natur" sei „Mannichfaltigkeit und Individualität". Und zwar bezeichnet der Ausdruck Individualität in den Reden alles Einzeldasein, sofern es durch das Gemüth religiös, d. h. als endlicher Ausdruck des Unendlichen gedeutet wird. Diese allgemeine Anschauung wird dann nicht aufgehoben, sondern nur ergänzt durch die andere, daß das religiöse Auge hinter aller Individualität andererseits stets das gleiche, ewige Spiel derselben Kräfte und Gesetze erblickt. Das Wirkliche ist individuell. Alles Individuelle ist die besondere Bildung derselben im Universum lebendiger Kräfte. Mit diesen Sätzen ist nun die Schranke der spinozistischen Metaphysik durch eine ganz originale Anschauung durchbrochen. Individualität ist nicht bloße Determination, Einschränkung des Unendlichen. Sie ist vielmehr Ausdruck, Spiegel des Unendlichen, selber unendlich[27]).

Individualität im höheren Sinne, menschliche Individualität entspringt aus „jener Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen," wann (nach Schleiermachers mythischer Darstellung) „ein Theil des unendlichen Bewußtseins sich losreißt und als ein endliches an einen bestimmten Moment in der Reihe organischer Evolutionen sich anknüpft. So entsteht ein neuer Mensch." Jeder Mensch ist Individualität. Wenn einer sich wehrte als dieser oder jener in die Welt treten, vielmehr ein Mensch überhaupt sein wollte, so würde er sich gegen das Leben selber wehren. Da aber Individualität nur eine Bindung derselben Kräfte ist, welche das Wesen der Menschheit ausmachen, so muß sich der Mensch als ein „Compendium der Menschheit" finden. „Die ganze menschliche Natur ist in allen ihren Darstellungen nichts, als euer eigenes, vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich. Bei wem sich die Religion so wiederum nach Innen zurückgearbeitet und auch dort das Unendliche gefunden hat, in dem ist sie von dieser Seite vollendet"[28]). So erscheint in den menschlichen Individualitäten das Unendliche in seinem höchsten uns gegebenen Ausdruck.

Der „Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehn und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden" ist „die Stimme des Gewissens, welche Jedem seinen besonderen Beruf auflegt, und durch welche der unendliche Wille einfließt in das Endliche." Dieser Hervorgang wird auch als Willensakt, als ein Werk des Willens angeschaut. Wenn wir diese bestimmte Individualität in uns erfassen, so ist sie ein „Gedanke", vermöge dessen wir uns „zu einem Werk der Gottheit sondern, das einer besonderen Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat." So erscheint (hier spricht nicht Schleiermacher mehr) Individualität am ehesten mit einem Willensakt oder einem Gedanken im

[27]) Reden S. 78—105. S. 5 ff. 51. 53. 86. 98, der umfassende Begriff der Individualität S. 86. 87. [28]) Reden S. 266. 7; 278; 5 f. 98 f.

Universum zu vergleichen[29]). Wie es die Reden darstellen, der Genius der Menschheit „denkt" unzählige Gestalten. Das unendliche Reich derselben umfaßt jede Möglichkeit, welche in dem Zusammenspiel der beiden lebendigen Grundkräfte der Menschheit, der die Außenwelt aneignenden und der das Selbst ausbreitenden, angelegt ist. Diese Bindung der beiden Urtriebe in der Individualität entspricht der Stelle, welche Receptivität und Spontaneität später in der Psychologie einnehmen. In dem Leben jedes Gliedes dieses unendlichen Reiches giebt es einen Moment, einen Silberblick gleichsam, in welchem dasselbe seine Bestimmung erreicht. In diesem Moment ist es was es sein kann.

Die Selbstanschauung, das Organ der sittlichen Bildung, vertieft sich in diesen Gedanken des Universums, in dies beharrliche Selbst, um es nie wieder zu verlieren. So ist sie ein beständiges ewiges Leben. Denn in dieser Anschauung, in welcher das beharrliche Selbst zugleich auffassendes Vermögen und Gegenstand ist, giebt es keinen Wechsel; kein Bewußtsein einer Veränderung, somit keinen Zeitverlauf: „denn es vergeht nicht die Betrachtung dem zurückbleibenden Gegenstand, noch stirbt der Gegenstand vor der überlebenden Betrachtung"[30]). Ja, in dieser Selbstanschauung begriffen, sind wir in dem einzelnen Moment ewig. Denn, als ganz ohne Relation zu irgend einem früheren oder späteren Moment, ist dieser gar nicht ein Theil der Zeit. Die unmittelbare Beziehung zu dem Ewigen und Unendlichen ist der ganze, ganz erfüllende Gehalt des Augenblicks. Und darum sind wir „ewig in einem Augenblick." So tritt die Individualität in das Reich der Ewigkeit, welchem die Menschheit mit der Gliederung ihrer Zwecke angehört. „So oft ich in's innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Handeln an, das keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft." So erfassen wir die „ewige Einheit aller Zwecke, die der Menschheit durch ihr Wesen aufgegeben sind, aller Verrichtungen des Geistes"[31]). Dies muß damit zusammengedacht werden, daß die Menschheit, nach ihrer Determination in Raum und Zeit, doch nur eine vorübergehende Form des Universums ist.

Ich überlasse dem Leser, in seiner Weise zu formuliren (was objektiv auszusprechen, als Schleiermachers genaue Anschauung mir nicht gelingen will), wie sich in diesem Gedanken des Ewigen bereits die von der Ethik entworfene Gliederung der Zwecke, welche im Wesen der Menschheit liegen und welchen auch die Individualideen angehören, vorbereitet. Nur einige Aeußerungen mögen leiten. Die Religion schaut an, „was in dieser unendlichen Natur des Ganzen alles Einzelne und also auch der Mensch

[29]) Athenäum 3, 294. 5. Monologen 103. 40. [30]) Monol. S. 40.
[31]) Monol. S. 40. Reden S. 91—94. Monolog. S. 25 ff.

gelte." Indem sie „den doppelten Sinn" der Individualexistenz in Bezug auf das Ganze erfaßt (Individualität als das Unendliche in sich darstellend und als Mittel dem Leben und Geist im Ganzen zur Herrschaft zu verhelfen): erfüllt sie sich mit der „ewigen Harmonie des Universums." „Im Unendlichen steht Alles Endliche nebeneinander, alles ist eins und alles ist wahr"[32]).

Dies Unendliche, in welchem Menschheit in ihrer ewigen Geltung sich bejaht weiß, das Universum, nennt Schleiermacher auch den „Weltgeist". Und er bezeichnet als die wahre Verfassung demselben gegenüber: „den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschaun." „Das ist das Ziel unserer Religion." In Eine Anschauung ist hier der originale Charakter dieser Anschauung des Unendlichen concentrirt[33]).

Selbstanschauung und Anschauung des Universums: Monologen und Reden.

„Selbstanschauung und Anschauung des Universums sind Wechselbegriffe:" so bemerkt Schleiermacher in den ersten Aufzeichnungen für die Monologen[34]).

Nur aus der Selbstanschauung entspringt die volle und wahre Anschauung des Universums; und allein vom Standpunkt des Universums aus wird das Selbst in seinem wahren Werth als ein ewiger Gedanke erfaßt. Wie es die Reden ausdrücken: „Nur durch das innere Leben wird erst das äußere verständlich; auch das Gemüth muß, wenn es Religion erzeugen und nähren soll, in einer Welt angeschaut werden." Es sind nur verschiedene Seiten desselben Vorgangs, welche wir als Selbstanschauung und als Anschauung des Universums herausheben[35]).

Die Selbstanschauung läßt in der Individualität den Ausdruck und Spiegel des Unendlichen erblicken. Dagegen möchte die Anschauung des Universums zugleich „die Umrisse unserer Persönlichkeit untergehen lassen im Unendlichen," und so „die Individualität vernichten." So zeigt sich die zwiefache Tendenz der Anschauung des Unendlichen in diesen beiden Seiten des Vorganges angelegt. In solchem Gedankengang sagt das Tagebuch 1801: „Daß man die Individualität nicht ohne Persönlichkeit haben kann, das ist der elegische Stoff der wahren Mystik"[36]).

In der Selbstanschauung und mittelst derselben vollzieht sich der sittliche Vorgang. In der Anschauung des Universums besteht der religiöse Vorgang. Jener tritt in den Monologen gewissermaßen vor dem Blick des Lesers hervor, dieser in den Reden.

In beiden Vorgängen wird die fundamentale metaphysische Beziehung des Universums und der Individualität in der Anschauung erfahren. Und

[32]) Reden S. 51. 94—97. 64. [33]) Reden S. 80. [34]) Denkm. S. 118.
[35]) Reden S. 87. 88, vgl. Monol. S. 24. [36]) Reden S. 131 ff. Denkm. 123.

zwar durchmißt, so zu sagen, der religiöse Vorgang das Universum vom Endlichen aus in der Richtung auf Anschauung und Gefühl des Unendlichen, der sittliche Vorgang dagegen vom Universum her in der Richtung auf Anschauung und Bildung der menschlichen Individualität. Beide Vorgänge fassen demnach eine Anschauung des räthselhaften Beziehungspunktes in sich, in welchem Unendliches und Individuum zugleich eins sind und sich scheiden, in welchem menschliche Individualität entspringt. Aber dieser Punkt muß sich der Anschauung in dem einen und in dem anderen Vorgang ganz verschieden darstellen.

Der Gegensatz ist schon in den Reden deutlich ausgesprochen, wo die Gränze des religiösen Vorgangs, sein Unterschied vom sittlichen berührt wird. „Die Religion faßt den Menschen jenseits seiner Personalität und sieht ihn aus dem Gesichtspunkt, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder nicht." Sie erblickt in ihm einen nothwendigen Ausdruck des Unendlichen. Denn ihr ist ja jedes Endliche nur eine „Handlung des Universums", ein Produkt, eine Individualisation, ein Ausfluß seiner „ununterbrochenen Thätigkeit": lauter nebeneinanderstehende Anschauungen [37]), diesen räthselhaften Beginn des Mannichfaltigen im Einen zu bezeichnen. Dagegen geht der sittliche Vorgang „von der Freiheit aus." Für ihn liegt die Entstehung der Individualität in einer ersten metaphysischen That der Freiheit, in einem ersten metaphysischen Werke des Willens. Diese erste That, mit Fichte zu reden die Urthat der Freiheit ist ein Vorgang in jenem „Handeln des Geistes, das selbst erst Welt und Zeit erschafft"; „die ewige Menschheit," sagen die Reden, mit derselben Kant-Fichte'schen Personifikation, „ist unermüdet geschäftig, sich selbst zu erschaffen"; diese That ist die Bedingung des Einzeldaseins; es bestimmt in ihr was es werden wollte und beschränkt so sich selber zu einer bestimmten Natur. Alsdann ist für das Individuum die ganze sittliche Aufgabe, in Selbstanschauung und Handlung diese metaphysische Willensentscheidung ganz zu erfassen, zu bejahen. „Jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses Einen Willens" [38]).

---

[37]) Reden S. 56, vgl. damit die klare Theorie von der schlechthin raum- und zeitlosen Ursächlichkeit Gottes, Dogmatik I, S. 264—280. [38]) Reden S. 51. 52. 267. Die Stellen zeigen deutlich, daß der doppelte metaphysische Gedanke nicht ein Widerspruch zwischen Reden und Monologen ist, sondern beabsichtigte Darstellung des zwiefachen Gesichtspunktes, unter welchem das metaphysische Grundverhältniß erscheint, welches eben „unbegreifliches Faktum" bleibt. In den Monologen finde ich den Gedanken eines metaphysischen Willensaktes als Ursprungs unserer Individualität zweifellos ausgesprochen S. 103: „Unmöglichkeit liegt mir nur in der Beschränkung meiner Natur durch meiner Freiheit erste That, nur was ich aufgegeben, als ich bestimmte, was ich werden wollte, das nur kann ich nicht"; dann S. 39 wo Individualität bezeichnet wird als „die Natur, die sich die Freiheit selbst erwählt." Dagegen kann die merkwürdige Stelle S. 40 doppelt ausgelegt werden, metaphysisch

Beide Anschauungen dieses räthselhaften Punktes, in welchem das Unendliche und das menschliche Individuum zugleich eins sind und sich scheiden, erschienen Schleiermacher nicht als die Lösung dieses Problems der Probleme. So sagt die Kritik Fichte's: „Jetzt weiß das Ich, daß es überall nicht giebt Verdienst und Schuld im Einzelnen, sondern nur daran, daß man ist, was man ist; es weiß, daß es auch mit dieser Anwendung dieses Begriffes in das absolut Unbegreifliche hinein fällt und beruhigt sich dabei" [39]).

Die Transscendentalphilosophie, so erscheint mir Schleiermachers Ansicht, berührt in jener Anschauung einer ersten That, eines Willensaktes des reinen Geistes ihre kritische Grenze; die Vermittlung ihrer Anschauung mit der umfassenderen von den Handlungen des Universums, wie sie in Begriffen allein vollzogen werden könnte, liegt jenseits aller Erkenntniß durch Begriffe; die Vermählung des Unendlichen und Endlichen in dem geistigen Individuum ist ein „unbegreifliches Faktum."

Die neue Welt- und Lebensansicht und das künftige System.

In der Anschauung, der Liebe des Universums, in der Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, welche das ganze Gemüth erfüllt, sieht Schleiermacher die wahre Verfassung, in welcher ein neuer Realismus gegründet werden wird. Die Beschreibung der neben der Religion bereits bestehenden Philosophie ist bald diesem bald jenem zeitgenössischen System entlehnt; die wahre Philosophie, das System der Zukunft, dessen Typus Spinoza ist, ist der auf der religiösen Anschauung gegründete Realismus.

Auf der Anschauung ruht die Festigkeit des Begriffs. Auf den Anschauungen des Unendlichen die Wahrheit des philosophischen Gedankens. Die religiöse Anschauung des Unendlichen im Endlichen muß von jedem Grübeln über „Natur und Substanz des Ganzen," über „ein Sein Gottes vor der Welt und außer ihr" geschieden werden. Es giebt keine religiöse Dogmatik. Die Dogmen oder Lehrsätze sind nur „abstrakte Ausdrücke religiöser Anschauungen" oder „freie Reflexion über die Verrichtungen des religiösen Sinnes" oder „Resultate einer Vergleichung der religiösen

---

oder phänomenal, vgl. Monolog. S. 25. 28; Reden S. 92 Eine Bestätigung dafür daß in den Monologen die Ansicht der Reden nicht aufgegeben ist, liegt in den Reden S. 267 und in dem Schluß der Kritik von Fichte's Bestimmung des Menschen Athenäum 3, S. 294, geschrieben im Sommer 1800, nach den Monologen, und in Fichte's Sprachweise: „Jetzt weiß das ich, daß die Stimme des Gewissens, welche jedem seinen besonderen Beruf auflegt und durch welche der unendliche Wille einfließt in das Endliche, der Strahl ist, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden." [39]) Athenäum 3, S. 294.

Ansicht mit der gemeinen." Demgemäß widersprechen diese Sätze, kritisch in ihrem wahren Sinn als bloße Darstellung des religiösen Vorgangs in Begriffen verstanden, weder der realen Wissenschaft noch können sie aus ihr begründet werden[40]). Und zwar sucht man vergebens die Andeutung einer Wissenschaft, welche auf die Reflexion über den religiösen Vorgang gegründet wäre; diese entstehenden Begriffe werden zur Religion gerechnet[42]). So scheint Schleiermacher, vorbehalten den ganzen Unterschied in der damaligen Stellung der Religion zur Philosophie und der späteren der Religion zur Dogmatik, doch der Dogmatik ihre bedeutende Stellung zwischen der religiösen Mystik und dem philosophischen System zu dieser Zeit noch nicht gegeben zu haben; er war eben weder so kritisch als später noch so bestrebt der Speculation eine relative Unabhängigkeit zu wahren, und so war ihm Speculation gegründet auf die mystische Anschauung des Unendlichen.

Der metaphysische Grundgedanke der Familie von Philosophien, der auch die Schleiermachers angehört, die Identität, tritt gelegentlich, aber wie eine selbstverständliche Wahrheit hervor. „Sie wissen ja doch," sagen die Lucindenbriefe, „von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimniß." Die Monologen stellen das Verhältniß der Geisterwelt zu der Körperwelt in dem Bilde des Verhältnisses von Leib und Seele dar"[43]).

Von einer Gliederung der Philosophie aus diesem Standpunkte finden sich erst 1801 und 1802 tastende Anfänge. Nach 1802 findet Schleiermacher in der Verknüpfung der Transscendentalphilosophie Fichte's und seines religiösen Realismus das Fundament seiner philosophischen Weltansicht. „Der Mensch weiß von der Thätigkeit des Ich und von seiner scheinbaren Receptiviät als Produkt dieser Thätigkeit. Er glaubt, daß diese in Harmonie steht mit dem Undurchdringlichen der Außenwelt. Und dieses Wissen und

[40]) Reden S. 56 ff. S. 115 ff. S. 145 ff. S. 56. 57 wird die Ueberweisung der Untersuchung der Natur und Substanz des Ganzen von der Dogmatik an die Philosophie rhetorische Form sein. S. 54 aber heißt es geradezu: „vom Anschauen muß Alles ausgehn, und wem die Begierde fehlt das Unendliche anzuschaun, der hat keinen Prüfstein und braucht freilich auch keinen, um zu wissen ob er etwas Ordentliches darüber gedacht hat." [42]) Reden S. 116. 117. [43]) Doch vermag ich die hierhergehörigen Stellen Monologen 15. 16. 17. 20. 61. 70, Athenäum S. 286 nicht mit der Stelle im Lucindenbrief zu vereinigen. Schon die einfachen Worte Monologen 16 „das Wirken geht immer von mir auf die Körperwelt, sie ist nicht etwas von mir Verschiedenes und Entgegengesetztes" enthalten für mich einen Widerspruch. Obwohl es an den einzelnen Stellen der Monologen für die Interpretation möglich ist, dem Fichte'schen Idealismus zu entgehen, so lasse ich doch die Frage offen. Ebenso wenig als Fichte's Idealismus muß die Identität in Spinoza's

Glauben durchdringt sich im Diviniren der Welt, welches die höchste Philosophie ist." Aber zu dieser Zeit entwickelt er nunmehr an der Kritik Schellings seine eigene Aufstellung der Physik und Ethik als der beiden auf Elementarphilosophie gegründeten realen Wissenschaften[44]).

Im engeren Kreis der Ethik zeigt sich dasselbe Verhältniß. Die schöpferischen realen Anschauungen sind vorhanden. Der zweite Monolog anticipirt den Gegensatz des in allem selbigen, identischen sittlichen Handelns und des individuellen. Die Reden sprechen schon von „dem ursprünglichen Bewußtsein unserer doppelten Thätigkeit, der herrschenden und nach außen wirkenden und der blos zeichnenden und nachbildenden." Ja das ganze Kulturideal der Ethik erscheint in den Worten der Monologen: „Mir sind die Massen des körperlichen Stoffs nur der gemeinsame Leib der Menschheit, ihr angehörig, daß sie ihn beherrsche, sich durch ihn verkünde. Ihr freies Thun ist auf ihn hingerichtet, um alle seine Pulse zu fühlen, ihn zu bilden, alles in Organe zu verwandeln, und alle seine Theile mit der Gegenwart des königlichen Geistes zu zeichnen, zu beleben." Aber während so die realen Anschauungen für die Gliederung der Güterlehre bereit sind, treten die ersten Versuche eine solche zu entwerfen ebenfalls frühestens 1800 hervor[45]).

III

Erläuterung und Erklärung dieser Weltansicht aus Spinoza, Leibnitz und Plato.

Untersuchung des Spinozismus der Reden über Religion.

Blickt man von jener früheren Welt- und Lebensansicht (so weit überhaupt von einer Einheit zu reden ist), auf diese, so war dort eine in Begriffen forschende Ausbreitung, welche unfrei blieb; der Theorie des Determinismus haftete noch der Staub der Leibnitz'schen Schule, das Vorurtheil der Vorstellungstheorie Wolffs an; Spinoza verwickelte in die Schwierigkeiten der Begriffe von Substanz und Inhärenz; Kant befing durch seine Theoreme von Raum und Zeit und der uniformen praktischen Vernunft. Hier aber, in den Reden und Monologen, ist mit der originalen Sicherheit der Lebensreife eine verhältnißmäßig einfache Grundansicht in anschaulicher Form hingestellt.

Sinn, welcher gemäß Geist und Körper dasselbe Ding sind, nur in verschiedenen Attributen ausgedrückt, in irgend einer Stelle nothwendig vorausgesetzt werden.
[44]) Denkm. S. 129 No. 56. S. 131 No. 69. 70. S. 134 No. 105. Aus Reden S. 170 f. wage ich nicht eine Gliederung der auf Mystik gegründeten Philosophie herzustellen. [45]) Monologen S. 35 ff. Reden S. 72. Monologen S. 16. Denkmale S. 136 No. 130.

Dort sieht man eminenten Scharfsinn nacheinander mit den Problemen ringen, ohne daß, so weit unsere Quellen tragen, die Ergebnisse zu Einer Anschauung zusammenträfen; das höchste Gut ist die Totalität der Handlungen, welche in der sittlichen Idee gesetzt sind; das sittliche Vermögen, welches dieser Realisation der sittlichen Idee zu Grunde liegt, unterliegt psychologischer Gesetzmäßigkeit; sein Ideal ist die Harmonie von Erkennen und Begehren, das Zeichen dieser Harmonie die Lust; somit der Aufbau einer übersinnlichen Welt auf die sittlichen Thatsachen, wie ihn Kants System unternahm, ist vernichtet, die Idee der Glückseligkeit ist von der des höchsten Gutes auszuschließen, die Freiheit als Willkühr ist kein sittliches Postulat, die Schlüsse Kants selber unhaltbar; an die Stelle des Aufbaus der übersinnlichen Welt aus sittlichen Thatsachen tritt einerseits das mit Spinoza's Hilfe gereinigte Ergebniß der Vernunftkritik: Rückschluß von den vorstellenden Individuen und den Erscheinungen als ihrem Gegenstande auf ein Absolutes, welches bei vollkommener unmittelbarer Unvorstellbarkeit unendliche mittelbare Vorstellbarkeit und zwar Vorstellungs- und Ausdehnungsfähigkeit besitzt, und welchem irgendwie die Welt der Individuen und der endlichen Erscheinungen inhärire, andererseits das freie Gemüthsleben der Religion. Hier aber, in den Reden und Monologen, ist ganz abstrahirt von der Aufgabe, diesen Zusammenhang wissenschaftlicher Begriffe selber zu einem in sich geschlossenen in Begriffen gegründeten System zu vollenden; auf Grund der Arbeit bis 1796, dann einer Fortarbeit, welche Spinoza's Werke selber, die Werke von Leibnitz, Fichte's System hinzuzog, inmitten der freieren Impulse des Lebens, der Dichtung, der Gesellschaft, gemeinsamen Strebens jugendlicher Genossen entsprang eine anschauliche Conception seiner Welt- und Lebensansicht; sie stellt sich hin als wäre sie ohne Verhältniß zur Vergangenheit; ihre Darstellung schwebt in künstlichem Helldunkel.

Hieraus ergiebt sich, daß die Welt- und Lebensansicht in Reden und Monologen durch den Versuch, ihre Beziehungen zur Vergangenheit zu erhellen und so in ihre Entstehung zu blicken, eine sehr wesentliche Erläuterung empfangen muß.

Die geschichtlichen Beziehungen zur Vergangenheit. Eklekticismus und Originalität.

Die geschichtlichen Beziehungen, unter welchen die Jugendarbeiten entstanden, dauern in reiferer Gestalt fort. Die Beziehung zu Kant ward durch Fichte's Auftreten wesentlich umgestaltet. Zwischen 1796 und 1799 fällt die Bekanntschaft mit der Ethik Spinoza's selber. Friedrich Schlegel, welcher im Sommer 1796 Berlin verlassen hatte, läßt sich im September

1800 von Schleiermacher den diesem gehörigen Spinoza senden, um bei diesem Exemplar der opera posthuma des Freundes zu gedenken. Somit hat Schleiermacher den ächten Spinoza nicht nur vor Ausarbeitung der Reden kennen gelernt, sondern selber (was vor der Ausgabe von Paulus nicht leicht war) eine Ausgabe sich verschafft. Ja Friedrich Schlegel deutet auf Schleiermachers Absicht hin, etwas „für Spinoza zu thun" [46]). Damit mußte Spinoza's Einwirkung auf ihn in ein neues Stadium getreten sein. Auch sein Studium von Leibnitz ging in diesen Jahren auf die Quellen in weitem Umfang zurück; er arbeitete u. a. aus der Dutens'schen Ausgabe, der Biographie von Joucourt, den Briefen an Bourguet; und mit Friedrich gemeinsam faßte er, 1797 oder 1798, den Plan einer Schrift über und gegen Leibnitz [47]). Die Bemerkungen zu derselben, welche ich geordnet und zusammengestellt habe, beweisen tiefeindringenden historischen Scharfsinn, aber zugleich Mangel an Congenialität und die Absichten des polemischen Schriftstellers. Dennoch zeigen sie auch, wo der Einfluß von Leibnitz positiv fruchtbar einsetzt. Im steten Wachsen aber war die später bei Schleiermacher wichtigste Beziehung: die zu Plato. Während von 1800 ab der Einfluß Spinoza's abnahm, bis zu der beinahe feindlichen Auseinandersetzung in der Geschichte der Philosophie: wächst der Plato's von da ab beständig. Von dem ersten Studium ab, zu Barby und Halle, war das Gefühl einer Wahlverwandtschaft enthusiastisch hervorgetreten; „wie wenig habe ich ihn damals verstanden, daß mir oft nur ein dunkler Schimmer vorschwebte, und wie habe ich ihn dennoch schon damals bewundert und geliebt;" während er an den Reden schrieb, pflegte er sich an Plato zu stimmen, und damals, im April 1799, faßte Friedrich Schlegel den Gedanken, gemeinsam mit ihm Plato zu übersetzen.

Das Schema der neuen Lebens- und Weltansicht ist gewissermaßen von Spinoza aus aufgestellt. Aber um das ganze Grundverhältniß der geschichtlichen Faktoren richtig aufzufassen, muß ein Leser von Reden und Monologen bedenken, daß in diesen Werken der kritische Standpunkt und die Aufgabe einer Gliederung der Wissenschaft, insbesondere der Ethik von demselben aus im Hintergrunde bleiben. Jede Annahme eines Uebergangs zum Spinozismus oder zum Fichtianismus bleibt nur bei dem äußeren Schein stehen.

In das Zusammenwirken der geschichtlichen Beziehungen treten zwei originale, wahrhaft schöpferische Anschauungen Schleiermachers ein, aus dem

---

[46]) Briefw. 3, 231 f. 157. [47]) Handschriftlich in beiden Leibnitzheften. Briefw. 3, 157. Denkmale 71 ff.

Leben selber, aus der anhaltenden Betrachtung desselben geschöpft, und erst indem diese gestaltend einwirken, entsteht die Conception der Welt- und Lebensansicht Schleiermachers. Hier greift die ganze bisherige Darstellung seines Lebens ein. Aus seiner religiösen Anlage, aus seinem inneren Leben von den Brüdern her, aus seinem Beruf, aus der Verknüpfung seiner religiösen Genialität mit der erlangten strengen Höhe in Wissenschaft und Kunst entsprang, daß er die Bedeutung und das Wesen der Religion, natürlich innerhalb bestimmter Einschränkungen, wiedererkannte. Aus der Geschichte seiner sittlichen Bildung, den Zuständen der Gesellschaft, den Anschauungen der Dichter, wie dies Alles von seinem tiefdringenden, besonnenen Blick aufgefaßt ward, entsprang, daß die Stellung der Individualität in der Welt, im Leben, im System zuerst von ihm, ohne daß ich auch hier die Gränzen verkenne, in welchen das geschah, erkannt ward. Es ist dem ächten Philosophen eigen, daß sich in ihm Zustände, Lebensgefühle, wissenschaftliche Impulse seines Zeitalters in der sicheren Klarheit der Begriffe darstellen und die Zeitgenossen ergreifen, als in ihm erst zu gesammeltem Bewußtsein gekommen.

„Meine Denkart," so erklärt sich Schleiermacher einmal an Sack über die Lebens- und Weltansicht der Reden und Monologen, hat keinen anderen Grund, als meinen eigenthümlichen Charakter, meine angeborene Mystik, meine von innen ausgegangene Bildung"[48]). Nicht als wollte er damit äußere Einwirkungen ausschließen: er bezeichnet das innere Gesetz seines Wesens, welchem gemäß er, was in seinen Gesichtskreis trat, abstieß, aneignete, umbildete.

Verhältniß zu Spinoza. Spinozismus der Reden.

So ist Spinoza dergestalt in seine Weltansicht verschmolzen, daß ich die meisten dargelegten Anschauungen der Reden in der Ethik desselben hätte nachweisen, und doch keine derselben aus ihr allein ganz hätte erklären können. Wenn große geistige Richtungen in dem umfassenden, doch der Sammlung bedürftigen Gedächtniß der schöpferischen Wissenschaft durch eine Art von Repräsentation weiter wirken, gleichwie die Einzelbilder in Totalvorstellungen eines Dinges oder in Begriffen, so war die gesammte Mystik und Philosophie des Pantheismus für Schleiermacher in der Gestalt gegenwärtig, welche Spinoza ihr gegeben, wie ihm Plato die künstlerische Weltansicht des Alterthums repräsentirte.

---

[48]) Briefw. 3, 285.

Das Universum, in welchem ein unterschiedloses Unendliches immanente Ursache aller partikularen Dinge ist, wie sie in Raum, Zeit, Veränderung, in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen erscheinen und das Wesen Gottes, seine innerliche Realität und Vollkommenheit in ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit ausdrücken[49]): dieser Zusammenhang metaphysischer Begriffe Spinoza's findet sich wieder in den entsprechenden Anschauungen Schleiermachers von einem Universum, in welchem das Unendliche, Eine, Ewige als immanente Ursache alles einzelnen Endlichen (gleichsam seiner Handlungsweisen) erfaßt wird, wie dasselbe in Raum, Zeit, der Verkettung von Ursachen und Wirkungen erscheint, und das Unendliche, die unendliche Fülle und reiche Fruchtbarkeit desselben ausdrückt[50]).

Wir verfolgen die Uebereinstimmung von hier aus weiter. Spinoza unterscheidet zwischen der Auffassung des einzelnen endlichen Dinges in seinem endlichen Causalnexus und der durch ihn bestimmten Dauer, und seiner Auffassung als der immanenten Wirkung der göttlichen Substanz, welche es in Wesen und Existenz trägt und bestimmt[51]). Schleiermacher unterscheidet zwischen der Auffassung des Endlichen, als eines solchen, in seiner Wechselwirkung mit unserem anschauenden Vermögen, mit anderem Endlichen, und der Auffassung desselben als einer Handlung, einer That des Universums, dessen Ausdruck es ist[52]). Spinoza bezeichnet diese zweite Auffassung als intuitiv d. h. auf das Singulare gerichtet[53]), das Ergebniß derselben als die Auffassung sub specie aeternitatis[54]): unter der Form der Ewigkeit; diese Ewigkeit aber unterscheidet er von der bloßen anfangs- und endlosen Dauer[55]), sowie er die Unendlichkeit scheidet von der bloßen Endlosigkeit oder, wie man es später bezeichnete, der schlechten Unendlichkeit[56]); und so fassen wir nach ihm die partikularen Dinge unter der Form der Ewigkeit auf, wenn wir sie aus ihrer immanenten Ursache,

---

[49]) Die in ihrer Auswahl erwogenen Citate ausgeschrieben nebeneinanderzustellen, muß dem nachprüfenden Leser hier und im Folgenden überlassen bleiben. Spinoza ep. 29. Eth. 1 prop. 17 Scholion. — Prop. 18. — Prop 25 corrolarium. — Prop 28. — Appendix des ersten Buches, Schluß. [50]) Schleierm., Reden S. 31. 57. 83. — S. 56. 57. 58. — S. 51. 53. — S. 83. 85. Der Ausdruck „immanente Ursache" ist nicht derjenige der Reden, aber er faßt den genauen Sinn dessen, was Reden S. 55 - 58 entwickelt ist, zusammen; nur mag man beachten, wie der obige Ausdruck „Erfassen des Unendlichen im Endlichen, als seiner immanenten Ursache" nichts aussagen soll über die Frage, ob Unendliches nur immanente Ursache sei oder noch ein besonderes auf sich selbst bezogenes Dasein habe. [51]) Spinoza Eth. 1, 28. — 25 corrolarium. 26. 27. 29 Scholion. — Eth. 2, 40. Scholion 2. — [52]) Reden S. 50. 51. 55. 56. [53]) Spinoza Eth. 5, 24. — 36 Scholion. [54]) Eth. 5, 28 ff. [55]) Eth. 1. Def. 8 explicatio. [56]) ep. 29.

aus dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes begreifen, in welchem die eigene Wesenheit der endlichen Dinge enthalten ist[57]). Schleiermacher bezeichnet die entsprechende, der Erkenntniß der Relationen des Endlichen gegenüberliegende höhere Auffassung als Anschauung; auch ihm ist das Ergebniß derselben Anschauung des Unendlichen, Ewigen im Endlichen; auch ihm ist die Ewigkeit nicht anfangs- und endlose Dauer, die Unendlichkeit nicht äußere Grenzenlosigkeit: vermag doch der Mensch ewig zu sein im einzelnen Augenblick. Es drängt sich auf, die Anschauung des Ewigen und Unendlichen bei Schleiermacher, welche aus Reden und Monologen selber nicht ganz aufgeklärt werden konnte, aus den Begriffen Spinoza's zu interpretiren: denn aus diesem Quell schöpfte er sie[58]). Trotzdem kann gerade hier nicht von der Verwandtschaft gesprochen werden, ohne daß noch stärker der Unterschied hervorgehoben würde. Ein letzter Punkt der Verwandtschaft sei zuvor hingestellt. Die intuitive Erkenntniß des Universums ist nach Spinoza zugleich freudige Liebe zu ihm, welche keiner Erwiederung und keines Lohnes bedarf, keine Furcht kennt; diese wird auch pietas und religio genannt[59]). Die Anschauung des Universums ist nach Schleiermacher zugleich Gefühl; „den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion, und Furcht ist nicht in der Liebe“[60]).

„Ihn durchdrang,“ so faßt Schleiermacher diese Gemeinschaft der Mystik, durch welche er an Spinoza geknüpft ist, zusammen, „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe“[61]).

Von Schleiermachers originalen Gedanken aus bildeten sich aber alle Grundbegriffe Spinoza's um.

Trendelenburg hat nachgewiesen, daß das Unterscheidende, in welchem die Stellung des spinozistischen Systems inmitten der übrigen gegründet ist, die Fassung der Attribute oder Eigenschaften Gottes ist[62]). Nach Spinoza's originaler Conception wird vermöge der beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung dieselbe Wesenheit der Substanz, dieselbe Wesenheit des Modus nur auf verschiedene Weise ausgedrückt[63]). Hieraus folgt, daß die Ausdehnung ein Attribut Gottes ist, ein Ausdruck seiner Wesenheit. Schleiermacher weicht in zwei Hauptpunkten von dieser Theorie der Attribute ab. Nur im transscendenten Grunde liegt ihm die reale Identität der im end-

---

[57]) Eth. 1, Defin. 8. — 5, 29 Scholion. [58]) Monologen S. 25. 40. Reden S. 91–94. [59]) Eth. 5, 27 ff. vgl. besonders 41 Scholion. [60]) Reden S. 66 ff. S 80. [61]) Reden S. 54. 55. [62]) Trendelenburg, historische Beiträge 2. S. 1 ff. 3. S. 362 ff. [63]) Spinoza Eth. 1, 10. Scholion.

lichen Dasein vorhandenen Gegensätze von Geist und Natur. Diese Gegensätze sind ihm daher selbst real, aber in allem besonderen Dasein in verschiedenen Mischungsverhältnissen aufeinander bezogen[64]). In diesem Verhältniß der Gegensätze ist, im scharfen Unterschiede vom spinozistischen System, die Möglichkeit einer zunehmenden Herrschaft des Geistes über die Natur, und damit einer wirklichen Ethik gegründet. Auch in den Reden und Monologen verhalten sich Seele und Leib nicht wie Gedanke und Ausdehnung, als verschiedene Ausdrücke desselben Modus der Einen Substanz, ohne causale Beziehung aufeinander, wie bei Spinoza. Vielmehr werden Seele und Leib in ihrer lebendigen Beziehung aufeinander gedacht und diese Beziehung wird auf das Verhältniß von Geist und Stoff im Universum übertragen[65]). Also Schleiermachers Weltansicht theilt mit der Spinoza's die Stellung des Unendlichen jenseit des Gegensatzes des Gedankens und der Körperwelt. Sie verneint mit Spinoza damals wie später jede Zurückführung des Einen Gliedes dieses Gegensatzes auf das andere. Aber sie verwirft die Fassung dieses Gedankens in Spinoza's Lehre von den Attributen. Und der seiner Ethik verborgen zu Grunde liegende Primat des Gedankens ist in dieser Epoche deutlich und stark ausgesprochen[66]).

Zu festerer Gestalt fügte sich schon damals Schleiermachers Gegensatz gegen das Verhältniß des Unendlichen zu seinen selbstlosen Modifikationen, wie es Spinoza dachte.

Spinoza folgert aus dem Unendlichen und gewinnt so ein Unendliches. Die unendliche Wesenheit Gottes und seiner Eigenschaften wird ausgedrückt in den Affektionen, Weisen, Modis desselben. Das Ganze dieser Affektionen, sofern sie aus der sie tragenden immanenten Ursache, somit unter der Form der Ewigkeit begriffen werden, ist unendlich. Und zwar ist die immanente Ursache ihrer Natur nach unendlich, der Inbegriff ihrer Affektionen ist es kraft dieser Ursache. Für die Betrachtungsweise der Imagination fällt dieser Inbegriff in Theile auseinander[67]). An diesem Punkt liegt eine Schranke des Systems, in deren Aufhebung die Umbildung desselben durch Schleiermacher ihres Schwerpunkt hat. Die Unendlichkeit ist unbedingte Bejahung. Daher ist die Substanz unendlich[68]). Die Determination drückt also ein Nichtsein aus, sie ist eine Negation[69]). Sie bringt Mangel hervor; denn Sein ist Vollkommenheit, Nichtsein Unvollkommen-

---

Ep. 27. [64]) Schleierm. Dialektik 75—77. 397. [65]) Monolog. S. 15 ff. [66]) Monologen S. 16. Die ganze Anzeige von Fichte's Bestimmung des Menschen im Athenäum. [67]) Eth. 1, 25 corrolarium. — Ep. 29. [68]) Eth. 1,8, erstes Scholion. [69]) Ep. 50.

heit[70]). Hieraus ergiebt sich ein solcher Gegensatz zwischen dem Unendlichen und der Determination, vermöge deren Einzeldinge neben einander treten, daß nur die inadäquate Anschauung der Imagination in das unendliche Ganze von Affektionen jener immanenten Ursache die Determination, die Dauer, Zeit, räumliches Maß, Entstehung und Untergang bringen zu können scheint[71]). Den Zwiespalt dieser Gedankenrichtung im System mit der anderen, welche Realität für die Einzeldinge fordert, löst auch die Unterscheidung der ewigen Wesenheit der Dinge in Gott und ihres Daseins in der gegenseitigen Einschränkung vergänglicher Dinge nicht auf. Aus dem unlösbaren Problem springen überall Widersprüche.

Schleiermachers Anschauung unterscheidet ebenfalls das in sich Unendliche von dem, welches als Ausdruck und Darstellung von jenem unendlich ist, im Endlichen unendlich (mit Spinoza zu reden: kraft seiner Ursache). Auch sie unterscheidet die Wesenheit der in der immanenten Ursache gegründeten Dinge, sofern sie in ihr sind, von ihrem Dasein in der Wechselwirkung. „Insofern das Einzelne wieder auf etwas Einzelnes und Endliches bezogen wird, kann freilich eins das andere zerstören durch sein Dasein; im Unendlichen aber steht alles Endliche ungestört nebeneinander, alles ist eins und alles ist wahr“[72]).

Aber seine mystische Weise meidet den unfruchtbaren Versuch der Ableitung. Und ihn befreit von dem verhängnißvollen Grundgedanken dieser Ableitung in Spinoza, dem Gedanken, daß alle Determination ausschließlich Verneinung sei, sein tieferer Begriff der Individualität. Wäre diese Befreiung ganz gründlich gewesen, so lag in der Größe seiner Welt- und Lebensansicht ein System angelegt, welches uns gränzenlose Irrungen erspart hätte. Es hat nicht sein sollen. Die kabbalistischen Linien Spinoza's bleiben seiner Gedankenwelt eingegraben. Aber so weit wenigstens trug ihn der Gedanke der Individualität, daß er in ihr den positiven Ausdruck, den Spiegel des Universums sah. In dieser Beziehung trat das Verhältniß des Universums zur Individualität in ihm an die Stelle des Verhältnisses der in sich unendlichen immanenten Ursache zu dem als Einheit gefaßten Inbegriff ihrer Affektionen bei Spinoza. Das Todte in diesem System war damit überwunden. Und hier leitet ihn besonders das Schema der Kunst und der künstlerischen Betrachtung, welche gerade in der individuellen Form den Gehalt des Unendlichen ausprägt. Daher er Spinoza's Grenze zuerst vor Allem darin erblickte, daß diesem die Anschauung der Poesie und der künstlerische Sinn fehlen. Zu diesen Ausgangspunkten der Umgestaltung tritt endlich das stolze Gefühl der Selbst-

---

[70]) Ep. 41. [71]) Ep. 29. Eth. 2, 44 corrolarium 1. [72]) Reden S. 64.

ständigkeit der Person, wie es durch die praktische Seite der kritischen Philosophie Kants und durch Fichte begründet ward. So endet diese Auffassung des metaphysischen Grundverhältnisses vorläufig in dem Gleichgewicht der religiösen Hingabe an das Universum und des sittlichen Freiheitsgefühls.

Zutritt der Einwirkungen von Leibnitz und Plato.

Diese durchgreifende Abweichung von Spinoza ward aber von den Einwirkungen getragen, welche Leibnitz und Plato übten.

Das zweite Studienheft über Leibnitz schließt mit einigen jener Fragmente, in welchen Schleiermacher zuerst seine Anschauung der Individualität aussprach. An das Studium von Leibnitz schloß sich der Zeit nach die Abfassung der ethischen Rhapsodien an, die erste Darstellung der Individualitätslehre. Nach einigen erhaltenen Aufzeichnungen las er zu dieser Zeit den Briefwechsel mit Bourguet, den Brief an Arnauld, Principes de la nature et de la grace, aus welchen allein er den Anstoß zu seiner Umbildung der Lehre Spinoza's von den Modis der Substanz hätte empfangen können. Spinoza würde Recht haben, erklärt Leibnitz, wenn es keine Monaden gäbe. Für Monaden aber gewinnt Leibnitz Raum, indem er die falsche Voraussetzung Spinoza's aufhebt. Das Individuum ist ein ens positivum, welches durch Negation nicht constituirt werden kann. Das Prinzip der Individualisation liegt nicht in der Negation. Der spinozistische Gegensatz des unterschiedslosen Unendlichen und des endlichen Individuums ist somit aufgehoben. Und dem gemäß vermag die Monas, als ein concentrirtes Universum, als ein Spiegel des Universums, in sich das Unendliche, auf endliche Weise, von einem bestimmten Augenpunkte aus, darzustellen[73]. Schleiermacher wies den metaphysischen Begriff der Monas der Poesie, dem „Elfenreich" zu. Aber er bildete auf der Grundlage desselben seine Anschauung der Individualität. An Leibnitz stieß ihn ab, daß derselbe die „dynamische Einheit", nach der er gesucht, über dem Monadenfund vergaß. In der kritischen Auseinandersetzung mit ihm schrieb er für sich nieder: „ohne Mysticismus ist es nicht möglich consequent zu sein, weil man seine Gedanken nicht bis zum Unbedingten verfolgt und also die Inconsequenzen nicht sehen kann"[74]. Man sieht, wie er ihn an Spinoza maß.

Und der dem Alterthum entsprungene Gedanke des Leibnitz von der Harmonie des Universums wirkt zusammen mit Plato's künstlerischer Weltansicht, Spinoza's Universum zu idealisiren und zu beleben. Plato war

---

[73]) Leibnitz de principio individui, lettres à Bourguet. Erdm. 720 à Bayle 187.
[74]) Zweites Heft über Leibnitz (Denkm. S. 72 ff.) No. 22. 25. 51.

ihm der Typus für die künstlerische Verklärung und Gestaltung der Mystik. Die Mythen der Reden knüpfen an ihn an. Neben das Spinoza geweihte berühmte Todtenopfer tritt in den Reden die dem künstlerischen Geiste des Alterthums, der in Plato lebendig war, dargebrachte Huldigung. „Nie hat sich der Kunstsinn jenen beiden Arten der Religion genähert, ohne sie mit neuer Schönheit und Heiligkeit zu überschütten und ihre ursprüngliche Beschränktheit freundlich zu mildern. So erhob der göttliche Plato die heilige Mystik auf den höchsten Gipfel der Göttlichkeit und der Menschlichkeit, laßt mich huldigen der mir unbekannten Göttin, daß sie ihn und seine Religion so sorgsam und uneigennützig gepflegt hat. Die schönste Selbstvergessenheit bewundere ich in Allem, was er in heiligem Eifer gegen sie sagt, wie ein gerechter König, der auch der zu weichherzigen Mutter nicht schont, denn alles galt nur dem freiwilligen Dienst, den sie der unvollkommenen Naturreligion leistete. Jetzt dient sie keiner, und Alles ist anders und schlechter" [75]). Doch sollte er den Punkt der Verknüpfung seiner Weltansicht und der Ideenlehre Plato's erst später finden.

Von einem anderen Ansatz der Gedanken aus greift Fichte ein, von der Idee des selbstthätigen, spontanen Ich aus.

So traten in Spinoza's Mystik hinein die Anschauungen der Individualität, der Freiheit, des Willens, der in ihnen angeregte Gedanke der vollen Realität, der verhältnißmäßigen Selbständigkeit der Welt.

Der Umgestaltung der Begriffe von den Attributen oder Eigenschaften Gottes und seinen Affektionen oder Modis entspricht die Umgestaltung der intuitiven Erkenntniß Spinoza's, seiner Methode, der scharfen Abgrenzung seines Ergebnisses.

Schleiermacher läßt die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen fallen, diese unlösbare Aufgabe Spinoza's. Die Einsicht, daß das unserer Anschauung gegebene ein Fragment des unermeßlichen Universums ist, eine Einsicht, welche unser Erkennen aus dem Mittelpunkte des Weltganzen herausrückt, die andere Erkenntniß, daß jeder Individualität als solcher ein anderes Universum gegeben ist: dies bestimmte, ganz abgesehen von allen Ergebnissen der kritischen Philosophie, daß nur in inadäquater, fragmentarischer, individueller Anschauung das Universum uns gegeben ist. Die Arten, wie nach der Verschiedenheit des Gesichtspunktes auf unendlich mannichfache Weise das Universum erscheint, bilden Ein Ganzes: als dieses, von diesem Bande der Einheit umschlungen, sind sie die Eine unendliche Anschauung des unendlichen Universums. Die einfache, einmalige, in sich adäquate un-

---

[75]) Reden 168 f.

endliche Anschauung könnte gar nicht sein, nicht wahrgenommen werden. So aber ist ein Prinzip der Individualisation in dieser Auffassung; eine einzelne Anschauung wird aus freier Willkühr zum Centralpunkte der ganzen Auffassung gemacht und alles darin auf sie bezogen. So entsteht ein Individuum der Religion. Und in dem Universum dieser Individuen als unendlich mannichfacher Gestalten stellt sich die unendliche Religion dar. Das Universum ist das in's Unendliche fortgehende Werk des Weltgeistes. Es ist daher selber Gegenstand der Religion. Und so ist die Anschauung, welcher das Universum ganz gegenwärtig ist, schließlich nicht die Einzelreligion, sondern die religiöse Anschauung des Universums der Religionen selber, welche unter dem Gesichtspunkte der Individualitäten das Universum anschauen. So vollzieht sich die Consequenz der Philosophie der Individualität und, wir fügen dies hinzu, sie vermag auch so ihrem Schicksal nicht zu entrinnen (oder besser, sie will es nicht), daß, sei es das Universum selber, sei es (gewissermaßen durch eine Potenzirung) das Universum der Anschauungen derselben, doch Alles nur in dem Medium der Individualität sich spiegelt. Alle diese Anschauungen sind wahr, alle aber bleiben singulär. Ihr Verhältniß ist nicht Einmüthigkeit, sondern Harmonie. Und so könnte man fortfahren, die Anschauungen Schleiermachers durch die von Leibnitz zu erleuchten, welcher die Monaden als die lebendigen Spiegel des Universums mit Spiegeln verglich, welche um einen großen Platz aufgestellt sind, und deren jeder ein anderes Bild desselben zeigt, keiner ein denselben ganz widerspiegelndes[76]).

Ich schließe diese Untersuchung über den immer neu besprochenen, nie zureichend untersuchten Spinozismus der Reden über Religion mit Schleiermachers eigener Erklärung, welche man mit meinen Ergebnissen zusammenhalten mag.

„Wie konnte ich auch erwarten, was mir geschah, daß ich nämlich, weil ich dem Spinoza die Frömmigkeit zugeschrieben, nun selbst für einen Spinozisten gehalten wurde, ohnerachtet ich sein System auf keine Weise verfochten hatte, was irgend in meinem Buch philosophisch ist, sich offenbar genug gar nicht reimen läßt mit dem Eigenthümlichen seiner Ansicht, die ja ganz andere Angeln hat, um die sie sich dreht, als nur die so Vielen gemeinsame Einheit der Substanz. Ja auch Jakobi hat in seiner Kritik das Eigenthümlichste am wenigsten getroffen“[77]).

---

[76]) Fünfte Rede, besonders S. 242 ff. Vgl. Leibnitz Princ. de vie p. 432. Theodic. 537. Monadol. 709.

IV
Persönliches und wissenschaftliches Verhältniß zu den mitlebenden Philosophen.

Zu den Denkern, welche aus der Vergangenheit wirkten, gesellen sich Zeitgenossen, zudringlicher gewissermaßen in ihrer Einwirkung und daher nicht ohne Antipathie aufgenommen, von denen einige jetzt erst hervortraten, wie Fichte und Schelling, andere erst hier in ihrem Einfluß auf ihn verstanden werden können, wie Jakobi. Um die Erklärung und Erläuterung der Welt- und Lebensansicht Schleiermachers von 1800 abzuschließen, ist es nothwendig das ganze persönliche und wissenschaftliche Verhältniß dieser Männer zu ihm, wie es sich 1800 darstellte, aufzufassen.

Sie gehören, was ihre geistige Richtung betrifft, zwei verschiedenen Generationen an. In Jakobi und Fichte bemerkt man noch die Herrschaft theologischer Gesichtspunkte. Beide Männer stehen vermöge einer willkührlichen Beschränkung von den Problemen ab, welche die Natur aufgiebt. Ohne zu untersuchen, gehen sie von der Unterordnung der Natur unter die Intelligenz aus. Als ob es der Vergänglichkeit persönlich begründeter Ansichten nützte, dem großen Zusammenhang der in der Natur gegebenen Thatsachen, welche bleiben, die Erwägung, die Anerkennung, zu versagen, welche sie fordern können. Beider Männer wahrhaftige Ueberzeugtheit und ihre Gewalt über die Ueberzeugungen Anderer beruhten auf ihrer Eigenthümlichkeit, welche in Jakobi des Gefühls, in Fichte des Willens Anderer sich bemächtigte. Sicherheit und Ausbreitung strenger Studien fehlten ihnen. Die Wissenschaft war ihnen ein Mittel, unerschütterliche Ueberzeugungen zu begründen.

Verhältniß zu Friedrich Heinrich Jakobi[79]).

Niemandem von seinen Zeitgenossen fühlte sich Schleiermacher verwandter als gerade dem unermüdlichen Gegner der in Fichte, Schelling und Hegel verlaufenden Bewegung des deutschen Denkens, Friedrich Heinrich Jakobi[78]). Ja er sprach das paradoxe Wort aus, in Wirklichkeit näherten sich viele, die man Fichtianer nenne, Hülsen, Berger, er selber, und trotz aller scheinbaren Antipathie auch Schlegel dem Geiste nach gar sehr Jakobi. Diese Zuneigung ruhte auf einer inneren Verwandschaft mit der edlen

---

[77]) Rede 2 Anmerkung 3. vgl. daß in dem von Delbrück mitgetheilten Brief Schleiermachers aus 1826 (der verewigte Schleiermacher S. 10) Schleiermacher als Kennzeichen seiner spezifischen Differenz von Spinoza, das Obige bestätigend, hervorhebt, daß Gott in seinem System kein „ausgedehntes Wesen" sei. [78]) Briefw. 4, 75. d. 19. Juli 1800 an Brinkmann. [79]) Als Fortsetzer Jakobi's ist Schleier-

Individualität dieses Mannes, in welchem ein scharfer und tiefer Verstand mit einem regsamen, sittlich fein fühlenden, durch keine Argumente beirrbaren Gefühlsleben, mit einem unersättlichen Bedürfniß sich auf die eigene Individualität zu besinnen und fremde aufzufassen, verknüpft war. Zu dieser Wahlverwandtschaft trat eine Neigung aus der Zeit des ersten glücklichen jugendlichen Strebens. Wenn Brinkmann dankbar daran dachte, daß einst Jakobi's „Prophetenbegeisterung den kühn aufschwärmenden Jüngling früh zu des inneren Hains schönen Geheimnissen lud"[80]): so theilte Schleiermacher solche Erinnerungen. Als im Sommer 1800 Brinkmann die persönliche Bekanntschaft Jakobi's zu machen im Begriff war, schrieb Schleiermacher dem Freunde von den Reden über Religion: „Verstanden zu werden darf ich nur von den wenigsten hoffen, gesetzt ich würde auch gelesen, auf Beifall rechne ich noch weniger, aber über alles wichtig und heilig würde mir ein Urtheil von Jakobi sein. Du kennst meine Verehrung gegen diesen humanen Selbstdenker, und ich leugne Dir nicht, daß ich mir ihn immer als Richter dachte, wenn mir etwas besser gelungen schien. Nichts darfst Du mir von

macher zuerst dargestellt worden in dem berühmten Aufsatz Hegels über Glauben und Wissen im kritischen Journal (1802, 2, 1 S. 134 ff.). Dort wird Schleiermacher als eine höhere Potenz von Jakobi bezeichnet. Ich gebe die Begründung (S. 135): „In den Reden über Religion ist diese Potenzirung geschehn; da in der Jakobi'schen Philosophie die Vernunft nur als Instinkt und Gefühl, Sittlichkeit nur in der empirischen Zufälligkeit, das Wissen nur als Bewußtsein von Besonderheiten und Eigenthümlichkeit, es sei äußerer oder innerer begriffen wird, so ist in diesen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, das Universum anerkannt, die Sehnsucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenseits zurückgeholt, das endlose Streben in Schauen befriedigt. Aber diese Subjekt-Objektivität der Anschauung des Universums soll doch wieder ein Besonderes und Subjektives bleiben; die Virtuosität des religiösen Künstlers soll in den tragischen Ernst der Religion ihre Subjektivität einmischen dürfen; die Kunst soll ohne Kunstwerk perenniren; es soll einer subjektiven Eigenheit der Anschauung (Idiot heißt einer insofern Eigenheit in ihm ist) statt sie zu vertilgen und wenigstens nicht anzuerkennen, so viel nachgegeben werden, daß sie das Prinzip einer eigenen Gemeinde bilde." Bezeichnend ist, daß diese Invektive Schleiermacher sehr kühl ließ und nur das ihn tief aufregte, wie Jakobi sie nahm. „Merkwürdig ist mir's aufgefallen, daß Jakobi in den Briefen, wo er alles Unrecht, was ihm Hegel und Schelling angethan, aufzuzählen scheint, davon absichtlich nichts erwähnt, daß sie ihn auch in Gemeinschaft mit mir gebracht und mich seinen Fortsetzer und Potenzirer genannt haben. Natürlich muß er doch dies bei seiner Ueberzeugung von meinem Atheismus und also unsrer gänzlichen Differenz für ein grobes Unrecht halten, daß seine Philosophie, fortgesetzt, auf mich hinführe und das Schweigen davon erscheint mir als die unumschränkteste Verachtung. Das thut mir weh, da ich Jakobi sehr liebe" (Briefw. 4, 80).

[80]) Brinkmann, Gedichte 1804 S. 269.

seinen Aussprüchen verhehlen. Auch sein bedingtestes Lob würde mich stolz machen, aber sein Tadel doch auch nicht muthlos. Es ist mein erster litterarischer Versuch; er kann nicht vortrefflich sein, aber ich würde doch die Hoffnung nicht aufgeben, einst etwas Gutes hervorzubringen"[81]).

Jakobi empfand keine Sympathie. Später hat Schleiermacher den Grund sehr wohl begriffen; „denn," schrieb er ihm 1800, „was hatten Sie für einen Grund mich auszunehmen aus dem großen Haufen jener kalt absprechenden, höhnischen, philosophischen Jugend, in die ich doch auch miteingewachsen war"[82]). Ja schon 1800 empfand er was sie persönlich trennte. Als Brinkmann Jakobi die Reden mitgebracht hatte und dieser vor dem Fichtianismus, welchen er darin zu spüren glaubte, erschrack, ließ Schleiermacher seine Differenz mit der Philosophie Fichte's durch die Vermittlung des Freundes an Jakobi gelangen. Er fügte noch einmal den Ausdruck seiner persönlichen Zuneigung hinzu. „Ich wünschte, daß der liebenswürdige Mann mich auch ein wenig lieben möge mit der Zeit; er ist der einzige von unseren namhaften Philosophen, von dem ich mir dies wünsche. Reinhold ist mir höchst gleichgültig und Fichte muß ich zwar achten, aber liebenswürdig ist er mir nie erschienen. Dazu gehört wie Du weißt für uns etwas mehr als daß man ein, wenn auch der größte spekulative Philosoph sei."

An Jakobi's Versuchen „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu legen" hatte sich sein Bedürfniß nach Anschauung des Lebens, der Menschen, der Welt genährt, als er noch zwischen seinen Büchern in Barby und Halle saß. „Die alte Liebe und Uebereinstimmung mit seinem Denken über den Menschen überhaupt[83])," schreibt er dem Genossen der alten Zeiten, „kennst Du ja aus der unsrigen." Er begegnete ihm alsdann in der Aufgabe, die so entdeckten lebendigen Beweggründe des Guten gegen jedes abstrakte sittliche Gesetz zu vertheidigen. „Der Geschmack am Guten," sagt Jakobi[84]), „wird wie der Geschmack am Schönen durch vortreffliche Muster ausgebildet; und die hohen Originale sind immer Werke des Genies. Durch das Genie giebt die Natur der Kunst die Regel, sowohl der Kunst des Guten als des Schönen. Beide sind freie Künste und schmiegen sich nicht unter Kunstgesetze."

Was das Wichtigste war, ich zweifle nicht, daß ein erster Anstoß, Einer unter verschiedenen, zu der Ausbildung seines Gedankens der Unabhängig-

---

[81]) Brief Schleiermachers an Brinkmann, citirt in einem Briefe Brinkmanns an Jakobi. Ende Mai 1800. Bei Zöppritz, aus Jakobi's Nachlaß. [82]) Nachlaß, von Zöppritz 2, 140. [83]) Briefw. 4 S. 75. Diese Wirkung von Jakobi her ist früher bezeichnet, ihr ins Einzelne nachzugehen, würde kleinlich und problematisch zugleich. [84]) Jakobi Werke 5, 78.

keit der religiösen Gewißheit gegenüber aller wissenschaftlichen Demonstration in Jakobi lag. Beide fanden sich mit der Fülle ihres inneren Lebens, ihrer „Mystik“ im Gegensatz gegen alle Wissenschaft, die sie umgab, und die Tiefe und Freiheit ihres Gemüthslebens, die Schärfe ihres Gedankens gestattete ihnen keinen nachgiebigen Vergleich. Beide blieben sich des Zusammenhangs ihrer Mystik und ihrer Individualität bewußt. Beide sahen in dieser Mystik gegenüber dem Idealismus nach seinen verschiedenen Zweigen einen höheren Realismus gegründet[85]).

Hier aber endigt ihre Verwandtschaft.

Die Mystik Schleiermachers war eine andre als die Jakobi's; ihr Verhältniß zur philosophischen Wissenschaft ein anderes, als jener es sich dachte.

Denn Jakobi's Mystik stand einigermaßen der praktischen Philosophie Kants nahe, welche Schleiermacher früh aufgegeben hatte. Sie ruhte auf dem Bewußtsein der Wahlfreiheit und war ihrem Gehalt nach mit den Postulaten Kants eins. Sie war schließlich in einer unberechtigten Nichtachtung der Thatsachen der Natur zu Gunsten der Thatsachen des Bewußtseins gegründet. Dagegen hatte sich Schleiermachers mystische Ansicht gerade an jenem Spinoza entwickelt, dessen Denkart zu entrinnen sich Jakobi in die seinige geworfen hatte.

Und Jakobi's Begriff von der philosophischen Wissenschaft war, wie Schleiermacher durchschaute, durch die vorkritischen Philosophien ein für allemal bestimmt, so war sein Gemüthsleben nicht nur zu einer besonderen Gestalt der Philosophie, sondern zu dieser selber in einen bleibenden Gegensatz gebracht. In dieser Annahme eines unauflösbaren Widerspruchs zwischen dem philosophischen Gedanken und der wahren Mystik erkannte Schleiermacher den Grundfehler Jakobis. Und zwar sah er diese Annahme mit dem Mangel an schöpferischer gestaltender Kraft in Jakobi so verkettet, daß er nicht zu bestimmen wußte, welche dieser beiden Thatsachen die Ursache und welche die Folge sei[86]). „Der scheinbare Streit der neueren Popularphilosophie gegen den Mysticismus hat ihm die falsche Meinung beigebracht, als ob es in der That einen Streit zwischen der Philosophie und der Mystik geben könne, da doch im Gegentheil jede Philosophie denjenigen, der so weit sehen kann und so weit gehen will, auf eine Mystik führt. Wäre Jakobi hierüber im Klaren, so würde er nur gegen diejenige Philosophie polemisiren, welche nicht auf *seine* Mystik führt; er polemisirt aber gegen jede, die nur irgendwo auftaucht.“ Aus dieser Irrung entsprangen Jakobis unglückliche Beweisführungen gegen alle Philosophie, und seine Neigung die Arbeiten der Denker wie

---

85) Vgl. Jakobi's Gespräch über Idealismus und Realismus von 1787 (S. W. 2, 127 ff.) und Reden S. 54 f. 86) Aehnlich urtheilt Herbart in seiner musterhaften Schilderung S. W. 3, 262 ff.

Naturereignisse von unfehlbarer Folgerichtigkeit anzusehen. So umgab er zuerst Spinoza mit dem falschen logischen Schein unwiderlegbarer Consequenz, dann war ihm Fichte „der Messias der spekulativen Vernunft“ und er fand endlich: „der mit strenger Consequenz durchgeführte Kriticismus mußte die Wissenschaftslehre und diese, wiederum streng durchgeführt, Alleinheitslehre, einen umgekehrten oder verklärten Spinozismus, Idealmaterialismus zur Folge haben“[87]). Damit stellte er schon jene unschöpferische, die freie Kraft des Denkens ertödtende Ansicht vom geschichtlichen Verlauf der neueren Philosophie hin, welche heute noch nicht ganz überwunden ist. Schleiermacher dagegen war allen Arbeiten vergangener Denker von Anfang mit jenem schöpferischen Scharfsinn gegenübergetreten, der überall Mitarbeiter an Problemen erblickt, die uns bewegen, wie sie jene bewegt haben, überall von den Irrthümern die gewonnenen Einsichten sondert.

Das positive innere Verhältniß zwischen der Mystik und der philosophischen Wissenschaft hat erst Schleiermacher erkannt; er spricht es schon in diesen Jahren aus. „Jede Philosophie führt denjenigen der so weit sehen kann und so weit gehen will auf eine Mystik“[88]). Warum, fragt er, polemisirt Jakobi gegen jede Philosophie? „weil er postulirt, seine Mystik solle sich aus irgend einer Philosophie deduciren lassen und mit ihr ein Ganzes ausmachen, welches mir für jede Mystik und also auch für die seinige etwas Unmögliches zu sein scheint“[89]). Demgemäß durchschaut Er erst ganz die Unabhängigkeit der religiösen Grundansicht vom Beweis und ihr Verhältniß zum speculativen System.

So schied ihn von Jakobi sowohl der Gehalt seiner Mystik als die Stellung, welche diese dem philosophischen Denken gegenüber einnahm.

Aber seine hohe Achtung vor wahrer Tiefe des Gemüthslebens ließ ihn trotz aller Gegensätze ganz anders über den edlen Denker urtheilen, als Friedrich gethan hat[90]). Er verwarf dessen scharfes Wort „daß Jakobi's Wesen in einem unauslöschlichen Haß gegen alle Philosophie bestände.“ „Wollte Jakobi nur dekretiren, daß Philosophie und Mystik gänzlich auseinanderliegen, und daß der ganze Schein ihres Zusammenhangs nur daher kommt, weil sie sich in der Tangente berühren, so würde er aufhören gegen die Philosophie unnütz zu polemisiren und anfangen sein schö-

[87]) Werke 3, S. 354. [88]) Briefw. 4, 73. [89]) a. a. O. [90]) Außer der Rec. des Woldemar vergl. „über Jakobi“ in den Vorlesungen herausgeg. v. Windischmann 2, 418 ff. „Jakobi ist zwischen die absolute Philosophie gerathen und zwischen die systematische und da ist sein Geist zu Schanden gequetscht.“ „Er wollte etwas Bestimmtes absolut wissen. Um etwas zu wissen muß man Alles wissen wollen.“ Diese letzte Aeußerung trifft den Kern der Sache.

nes Wesen auf eine positivere und innigere Art (wie Schleiermacher selber in seinen Monologen that) zu enthüllen als bisher, wenn er anders nicht etwa aufhören würde Schriftsteller zu sein." Ja er fühlte sich Jakobi so verwandt, daß er dessen kühle Stellung seinen eignen Schriften gegenüber tief schmerzlich empfand, „fast als das einzige Beispiel in seinem Leben, daß es seiner Liebe an aller Erwiderung fehle"[91]). Ich wüßte keinen schöneren Beweis, wie wahr in ihm die freie großgesinnte Anerkennung fremder Individualität und ihrer Religion, als des eigenen Gesichtspunktes unter welchem sie das Universum erblicken mußte, gewesen ist.

Fünfzehn Jahre waren seit diesen Aeußerungen vergangen als sie sich zum ersten Mal persönlich begegneten. Es war auf einer Ferienreise Schleiermachers von 1818. „Der alte Jakobi war ordentlich gerührt vor Freude. Wir haben uns miteinander zu verständigen gesucht. Darin sind wir nun freilich nicht viel weiter gekommen, als nur zu finden, worin die Differenz eigentlich liegt, und er hat es immer mit der größten Freundlichkeit angehört, wenn ich ihm sagte, das schiene mir sein Grundirrthum zu sein, daß er diese Differenz mit einer andren vermenge und ihren Grund in der Gesinnung suche. Ich habe den Mann sehr lieb gewonnen und mir auch das Schreiben vorbehalten." Sie waren täglich zusammen; der Brief in welchem Schleiermacher ihr Verhältniß aufzuklären versucht, als einer so viel späteren Lebensepoche angehörig, kann erst im Zusammenhang derselben gewürdigt werden.

Verhältniß zu J. G. Fichte[92]).

Wie ganz anders stand er Fichte gegenüber! Nur sechs Jahre war Schleiermacher jünger; aber Fichte's Einfluß auf die philosophische Welt war von Anfang so geschlossen und vordringend, daß er Schleiermacher sogleich als Herrscher in einem großen ihm selber nahestehenden Kreise sich

---

[91]) Briefw. 4, S. 80. [92]) Das von den Vorurtheilen Schellings und Hegels unabhängige Studium Fichte's begann mit den biographischen Arbeiten seines Sohnes über ihn (Fichte's Leben 1830. Ausgabe seiner Werke seit 1845) und der tief eindringenden Schrift von Friedrich Harms „der Anthropologismus" 1845 (wozu jetzt Abhandlungen 1868 S. 277 ff. die Philosophie Fichte's); durch diese Untersuchungen ward die Darstellung in Erdmann's gründlichem, doch von den Gesichtspunkten Hegels zu sehr beherrschten Werk (3, 1, 555 ff.) wesentlich ergänzt (vergl. Erdmanns Zugeständniß in seinem Grundriß 2, 424); auf der Grundlage besonders der Ergebnisse von Harms trat 1862 die exakte und methodische Monographie von Löwe „die Philosophie Fichte's" hervor. Zu diesen Arbeiten treten Würdigungen Fichte's, welche im Verlauf philosophischer Untersuchung entworfen sind: Herbart, Metaphysik 3, 265 ff., ein durch Herbarts persönliches Verhältniß zu Fichte und das Verhältniß des fundamentalen Problems von Fichte zu Herbarts Psychologie

darstellte. Und hier entwickelte sich ein Verhältniß, dessen Beurtheilung auch von der Einsicht in Fichtes persönlichen und wissenschaftlichen Charakter abhängt. Dieser muß hier berührt werden, während die wissenschaftliche Stellung beider Männer zu einander erst in Schleiermachers systematischer Epoche sich aufklärte und bei ihrer Darstellung vorgelegt werden kann.

Fichte war das gewaltig aufregende Element in der ganzen philosophischen Bewegung. Er war eine heroische Natur. Als die Grundlagen seiner Organisation erscheinen ein jeder Kraftanstrengung gewachsener Körper, eine unruhige, großen Bildern zustrebende Phantasie, Verstand und Wille von seltener Stärke. Sohn einer Weberfamilie, in seinem achten Jahr auf einen Edelhof zur Erziehung versetzt, nach dem Tode seines Beschützers wieder in eine ungewisse Zukunft hinabgestoßen — in solchen Bedingungen des Lebens fand seine mächtige Natur frühe die stärksten Antriebe zu Plänen, sich die höheren Verhältnisse, welchen er so nahe gestanden, zu erringen oder zu Grunde zu gehn. So erhoben sich zu Grundzügen seines Charakters moralischer Muth, dem er die höchsten Handlungen seines Lebens verdankte, und eine ausschließliche Bestimmung zu den Regungen, welche seinem Selbstgefühl und seinem Thätigkeitsdrang genug thun konnten. Unfähig zu jener Liebe, deren schwärmerischer Kultus seine Zeit erfüllte, auch in der Freundschaft nicht nur ohne zartere Empfindung, sondern ohne die aus dem Herzen entspringende persönliche Hingabe, von dem Interesse der Sachen, der Ideen geleitet, konnte er nur beherrschen oder abstoßen. Er brauchte die Menschen, um Vereinigungen zu bilden zur Ausbreitung der von ihm erkannten Wahrheiten. Widerstrebende Eigenart zu verstehen und zu achten lernte er nie. Ganz schön und rein erscheint sein Verhältniß zu den Jünglingen, die er hinriß durch die Gewalt seiner Person, seiner Dialektik und einer Beredsamkeit, welche nicht fließend erschien, aber unmittelbar seine Macht über das Heer seiner Gedanken ausprägte. Im Uebrigen lebte, dachte, arbeitete, litt er für seine Ueberzeugungen vom Weltbesten. Denn seit seinem neunundzwanzigsten Jahr begann sich in ihm ein zwingender Zusammenhang von Wahrheiten zu gestalten, durch welchen die Welt reformirt werden zu können schien.

Dieser strenge Zusammenhang bewiesener Wahrheiten erhob sich ihm aus den Untersuchungen Kants. Er war in theologischen Studien erzogen worden. An Lessings Streitschriften hatte er zuerst seinen Styl gebildet und

besonders belebtes Meisterstück philosophischer Charakteristik; Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre S. 297 ff. (vergl. „zur Erinnerung an Fichte" 1862). So darf ich die Darstellung Fichte's hier und weiterhin voraussetzen.

die ungemeine Kraft seines dialektischen Verstands geschult. Seine Jugend hatte er dann zwischen abenteuernden Planen seines zügellosen Selbstgefühls verbracht; er wollte Hofmann werden, Prinzenerzieher, Lehrer der Redekunst, dann suchte er Unabhängigkeit in der Verbindung mit der edlen Frau, mit der er später sich vermählte. In dieser Epoche war er von Spinoza überzeugt gewesen, wie ihn Jakobi seit 1786 erneuert hatte. Da, 1791, in der angedeuteten Verfassung, stieß er auf die Schriften Kants. Er fand sich durch sie vom Druck Spinoza's befreit, sittlich umgestaltet, den stolzen Zug nach Thätigkeit in seiner Seele durch eine von genialster Kritik begründete Ansicht der menschlichen Bestimmung gerechtfertigt. Und zugleich war seinem Thätigkeitsdrang plötzlich das hohe Ziel aufgethan, durch diese Schriften die Welt zu reformiren, wie er sich selber durch sie reformirt hatte. Es traf sich, daß ein Glückszufall eigenster Art, wirklich ohne das Verdienst der Schrift, um welche es sich handelte, ihn neben Kant stellte. Seine Berufung an die Universität Jena eröffnete ihm dann einen höchst bedeutenden persönlichen Wirkungskreis. Unter dem Eindruck von diesem Allen entwarf er aus den Analysen Kants, wie sie durch die Gegner und die freien Schüler des großen Denkers, Schulze, Maimon, Reinhold und Beck, einer einheitlichen Umbildung entgegengeführt worden waren, die Wissenschaftslehre. Von seinen philosophischen Ergebnissen aus strebte er nach einer Reform des Staates, der Religion, der Erziehung, der Sittlichkeit. So war sein System nicht entstanden in selbstständiger Arbeit gegenüber den letzten Begriffen und Annahmen der positiven Wissenschaften, den Räthseln des Lebens und Gemüthes; es war eine Philosophie über die Philosophie Kants. Es macht Fichte's geschichtliche Größe, daß er das wahre Problem ergriff, welches die Analysen Kants den folgenden Forschern aufgaben, daß er, von keinem seiner Lösungsversuche befriedigt, jedes Mal sich von Neuem wie am Beginn seiner wissenschaftlichen Entdeckungsfahrten fühlte, und sein vordringender Wille alle bedeutenden philosophischen Köpfe mithineinriß in sein Unternehmen. Aber nicht nur waren die Annahmen, von denen er ausging, unhaltbar, es versagten ihm seiner Aufgabe gegenüber die Mittel. Er brachte ihr ein ungemeines dialektisches Genie entgegen, aber weder ein gründliches Studium der positiven Wissenschaften noch jene philosophische Gelehrsamkeit, welche durch die Einsicht in den Umfang der Aufgabe und in die Reihe der Lösungen vor einseitiger Fragestellung und erneutem Irrthum zu bewahren vermag.

Dieser Mann muß nun im Geiste mit Schleiermacher zusammengestellt werden. Beide haben auch ihren persönlichen und wissenschaftlichen Charakter in der Schule des Idealismus geformt. Aber innerhalb dieser Schule der Charaktere und des Gedankens bilden sie den entschiedensten Gegensatz. Sie zeigen

gewissermaßen in den Grenzen desselben Familientypus scharf geprägte Züge von der größten Verschiedenheit. Es lag schon in diesem ihrem inneren Verhältniß, und eigene Launen des Schicksals waren auch dabei im Spiel, daß sie sich überall begegneten und überall abstießen. Eine Zeit hindurch kämpften sie nebeneinander in der neuen Schule gegen die alten literarischen Partheien, eine noch längere Zeit dann für die Regeneration und Befreiung des preußischen Staats. In beiden Epochen begegneten sie sich in Berlin, in denselben Kreisen. In dem nämlichen Grade als die Verhältnisse sie aneinanderdrängten mußte sich zwischen ihnen eine immer steigende Antipathie entwickeln. Dem persönlichen Gegensatz entsprach ein wissenschaftlicher; denn die Weltansicht beider Männer war der volle Ausdruck ihres Charakters.

Auch der Verlauf ihres wissenschaftlichen Verhältnisses ist durch die Familienverwandtschaft und den Gegensatz ihres Wesens bestimmt worden. Fichte regierte durch seinen Charakter und die Geschlossenheit seiner Gedanken im Kreise der neuen Schule. So groß war die Gewalt seines Wesens und seiner Dialektik, daß auch ganz unphilosophische Naturen wie Wilhelm Schlegel sich dieses Einflusses nicht erwehrten. Schleiermacher seinerseits, mit den religiösen und sittlichen Fragen beschäftigt, spielte lange den Zuschauer gegenüber dem spannenden Drama der philosophischen Bewegung in Deutschland. Aber während die revolutionäre Bewegung, in welche die Philosophie durch Fichte gerieth, Jakobi, Fries und bald auch Reinhold erschreckte und ihre Gegenwirkung hervorrief, fühlte sich Schleiermachers kühner, folgerichtiger Geist in dieser vorandrängenden Gährung wohl und, gleich den Freunden, voll von Hoffnung. Reden und Monologen erkennen die von Kant gegründete, von Fichte fortgeführte Transscendentalphilosophie an und wollen sie nur ergänzen, die Reden durch den Realismus der religiösen Anschauung, die Monologen durch den Gedanken der Individualität. Den 4 Januar 1800 bemerkt Schleiermacher an Brinckmann, daß er „innerhalb der Philosophie Fichte's nichts an derselben auszusetzen habe." Die Gränzen dieser auffallenden Bemerkung zeigt ein weiterer Brief vom 19. Juli 1800 an Brinckmann: „Nächstdem habe ich nicht längst eine Anzeige von Fichte's Bestimmung des Menschen für's Athenäum beendigt, durch die ich mir wahrscheinlich seinen Unwillen zuziehen werde. Hätte ich das früher gewußt, oder wäre es mir im Schreiben so vorgekommen, so würde ich in Absicht auf die Manier vielleicht ganz anders verfahren sein, meine Meinung aber ebenfalls nicht verschwiegen haben. Die Tugendlehre verdient allerdings gar sehr, daß man sie studirt — dies schließt aber nicht aus, daß nicht sehr viel dagegen zu sagen wäre. Du siehst, wenn mir kein größeres Unglück droht als das Verfichten, so steht es noch gut genug um mich." Völlig trat seine

Differenz nicht eher hervor als bis die Naturphilosophie unter seinen Genossen sich erhob und seine eigene Geistesphilosophie sich der Reife näherte; in dieser Zeit erst begann er sich mit Fichte wirklich auseinanderzusetzen. Seine scharfe Kritik schnitt immer tiefer von da ab in die Reihen der Fichteschen Begriffe; und seine eigene systematische Arbeit nutzte zugleich erst jetzt die Leistungen dieses großen philosophischen Künstlers für den Aufbau der Dialektik und der Ethik.

Es sind also nur wenige und dunkle Züge, in welchen sich Verwandtschaft und Gegensatz beider Männer in dieser Zeit der Reden und Monologen darstellen: aus diesen heben wir die wichtigeren heraus.

Der Ausgangspunkt in Kant war beiden gemeinsam. Nicht darum erscheinen sie so nahe verwandt, weil Schleiermacher in Fichte's Spuren gegangen wäre; waren doch, ehe dieser hervortrat, die Grundlinien der Gedankenwelt Schleiermachers festgestellt. Sie waren vielmehr, der Eine wie der Andere, von Kants Lehre erfüllt, daß im Ich ein schöpferisches Vermögen anerkannt werden müsse, welches sein Wesen im Weltbild abspiegele. Das stolze Gefühl der menschlichen Würde liegt tief in dieser Ansicht Kants: nur in dem gesteigerten Ausdruck desselben ging Fichte den Monologen voran. Auch fand Schleiermacher den gleichen Gedanken bei Plato, dem alten Haupte aller Idealisten, dem Denker, der ihm von seiner Jugend ab, wie er es selber so oft ausgesprochen hat, verwandter war als irgend ein anderer. „Mir ist," sagen die Monologen von dem Geiste der Welt, „der Geist das erste und das einzige: denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffner Spiegel." „Des Geistes Handeln schafft selbst erst Welt und Zeit"[93]). Diese Ueberzeugung der Monologen von dem schöpferischen Vermögen des Ich hat Schleiermacher auch in seiner systematischen Epoche festgehalten.

Die Verwandtschaft zwischen Kant-Fichte und Schleiermacher trägt weiter. Hegel stellte in dem Aufsatz „Ueber die Reflexionsphilosophie der Subjektivität"[94]) alle drei, Schleiermacher unter ihnen als die höhere Potenz Jakobi's, neben einander, weil ihre philosophische Forschung im Subjekt ihren Ausgangspunkt hat und von ihm aus rückwärts und voran blickt, anstatt aus dem Absoluten die Welt abzuleiten. Für Fichte schob sich leider immer mehr dem Ich das Absolute unter, der Thätigkeit des Absoluten die Form des Ich, und so rückte sein Ausgangspunkt dem Hegels entgegen. Schleiermachers erste Weltansicht hatte ächt kritisch in dem Vorstellen und

---

[93]) Monolog. erste Ausg. S. 15. 25. [94]) Journal für Philosophie, Heft 2. S. 1 ff.

seinem Gegenstande den festen Punkt gefunden. Und seine Dialektik hat an demselben festgehalten.

Die Verwandtschaft reicht auch in das Fichte Eigenthümliche. Das Verhältniß zu Jakobi klärte Schleiermachers Unterscheidung der Transscendentalphilosophie und der Mystik auf. Das Verhältniß zu Fichte erleuchtet, was er unter Transscendentalphilosophie verstand. Er hatte aus der Sittenlehre Fichte's ein anhaltendes Studium gemacht und hob sie ausdrücklich und mit vollstem Rechte, wie auch Herbart, unter Fichte's Schriften als die hervor, welche ein solches Studium gar sehr verdiene[95]). In den ersten, vorläufigen Sätzen der Sittenlehre Fichte's zeigt sich nun das verbindende Mittelglied zwischen der Anlage seiner Transscendentalphilosophie in der Fassung von 1795 und der in seiner Dialektik.

Dort war er einerseits von der Thatsache des Vorstellens, andererseits von der Thatsache der in demselben gegebenen Erscheinungen zurückgegangen auf den umfassenden identischen Grund derselben. Fichte fand den einen Ausgangspunkt unseres Denkens darin, daß wir das Subjektive als aus dem Objektiven erfolgend, das Erstere sich nach dem Letzteren richtend denken müssen, oder in der Thatsache der Erkenntniß: auf ihr ruht ihm die theoretische Philosophie. Er findet den anderen darin, daß wir das Objektive aus dem Subjektiven folgend denken, ein Sein folgend aus unseren subjektiven Zweckbegriffen, oder in der Thatsache unseres Wirkens: auf dieser ruht ihm die praktische Philosophie. Und so erschließt er aus der auf doppelte Weise gegebenen Ansicht einer Harmonie des Subjekts und Objekts die absolute Identität[96]). Die Dialektik Schleiermachers nimmt diesen Gang auf. Sie sucht für unsere Gewißheit im Wissen d. h. für die Ueberzeugung, daß dem Gedachten ein Sein entspreche und für unsere Gewißheit im Wollen d. h. unsere Ueberzeugung, daß das Sein für den Gedanken empfänglich und ihm homogen sei, einen transscendentalen Grund, und findet ihn in der Identität des Idealen und Realen.

Auch die Durchführung der Fundamentalwissenschaft, der Aufbau der Ethik vollzogen sich bei Schleiermacher in beständiger Auseinandersetzung mit Fichte. Anstatt die einzelnen Einwirkungen, welche schon in dieser Epoche hervortreten, hier darzulegen, ziehe ich vor ihre Stelle im Aufbau des Systems selber später festzustellen[97]). Nur mag einiger einzelner mächtiger Antriebe

[95]) Briefwechsel 4, 74 ff. [96]) Fichte S. W. 4, S. 1 f. [97]) Vgl. S. 227. Ausdrückliche Ansätze der Tagebücher im Anschluß an Fichte treten wenige hervor. Die „Studien zum Naturrecht" ruhen vorwiegend auf Schriften der Kant'schen Schule (Denkm. S. 70 ff.). Wenn er Denkm. S. 91 die geniale Sinnesart der correkten gegenüberstellt, so bemerkt man, wie er auf Fichte in seinem Fortschritt über Kant

für Schleiermachers wissenschaftliches Gedankenleben in diesen Jahren gedacht werden; solche lagen in dem genetischen Geiste des Systems, in der Erfassung des Kernes des endlichen Geistes im Willen, in der Erkenntniß von der Bedeutung der Einbildungskraft für den Aufbau der dem Geiste erscheinenden Welt. Der bohrenden, unaufhaltsamen Arbeit Fichte's an dem Problem, wie das endliche Ich und aus ihm die Objekte entspringen, verdanken alle hervorragenden Forscher, auch Herbart und Schopenhauer, bedeutende Gedanken.

Aber Schleiermacher stellte sich sofort in Einigem dem neuen Entwurf Fichte's entgegen; er stand in Anderem seit lange gegen Kant und Fichte zugleich.

Er war entschlossen, sich „die wirkliche Welt so wenig als den Idealismus nehmen zu lassen“ [98]). Er war überzeugt, daß jenes Ich, wie tief man es in die Prädikate des Einen, des Unbedingten, des Absoluten tauche, dennoch seine „Thathandlungen“ nie zu dem schaffenden Denken des Unendlichen zu steigern vermöge; daß demgemäß die Transscendentalphilosophie, indem sie „die Realität der Welt und ihre Gesetze aus sich herausspinne“, „das Universum herabwürdige zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde unsrer eignen Beschränktheit“ [99]). Damit traf er den Mittelpunkt aller Irrungen in Fichte; er hielt ihm gegenüber an dem ächten Sinn der Kritik Kants fest, indem er nicht von einem transscendentalen Ich ausging, sondern von der Analyse des wirklichen, gegebenen Ich. So that er in den Reden, in den Monologen. Und damit war schon in dieser Epoche vorbereitet, daß er selbst gegen die transscendentale Forschung Kants über die Formen des Verstandes und das Wesen des Willens die Grenze in der kritischen Untersuchung des Erkenntnißvermögens geltend machen sollte.

Er konnte in der so begründeten Welt- und Lebensansicht Fichte's nichts Anderes finden, als was er in Kants Kritik der praktischen Vernunft von Anfang ab bekämpft hatte, eine jenseits des Naturzusammenhangs gegründete Freiheit des Willens, ein ganz abstraktes, die wirklichen Beweggründe unseres sittlichen Handelns verkennendes Sittengesetz. Seine Kritik

---

hinaus zielt. Wenn er Denkm. S. 92 das Ich bei Fichte stolz, bei Kant nur eitel findet, so deutet auch dies auf das Uebergewicht von Fichte's Sittenlehre bei ihm. Wenn sich seine ersten ethischen Entwürfe Denkm. 91. 96 sichtlich an die Sittenlehre Fichte's anlehnen: so zeigt sein Ansatz bereits, wie seine Ethik in Fichte's Sittenlehre vorbereitet war, für welche ebenfalls der Endzweck aller Handlungen freier Wesen die Realisation der Vernunft war, ihre Form die Hingabe an die Gemeinschaft.

[98]) Briefw. 4, 55 den 4. Januar 1800. [99]) Reden über Religion, erste Aufl. 1799. S. 42. 51. 52. 55 u. a.

richtete sich seit 1798 in immer neuen Aufsätzen gegen die Sittenlehre Fichte's. Er erstrebte einen Idealismus, welcher das ganze Leben beherrsche und durchdringe, nicht wie der Fichte's den gewöhnlichen Standpunkt neben sich dulde. „Das gänzliche Ableugnen des gemeinen Standpunktes ist das wahre goldne Vließ der sittlichen Vornehmigkeit" [100]).

Er erhob sich wirklich über beide, Kant und Fichte, vermöge des ihm eigenthümlichen Grundgedankens.

Einige Forscher haben versucht, gerade dies Eigenthümliche in Schleiermachers damaliger Weltansicht, die Stellung der Individualität im Weltganzen und die Bedeutung und Natur der religiösen von Gefühl begleiteten Anschauung, wie sie mit der Stellung der Individualität zusammenhängt, aus Fichte abzuleiten. Das ist nur durch Mißverständniß entweder Fichte's oder Schleiermachers möglich [101]). Und auch der Versuch auf eine Verknüpfung von Spinoza und Fichte die damalige Weltansicht Schleiermachers zurückzuführen, mußte mißlingen; Schleiermachers eigenthümlicher Gedanke schreitet über den Einen wie den Anderen hinaus.

Mit der nachhaltigen Kraft seines Geistes arbeitet Fichte, den Punkt aufzuhellen, in welchem das endliche Individuum und das Unendliche, welches er als reines Ich faßte, eins sind und sich scheiden. Auf denselben Punkt sehen wir Schleiermachers Blick gerichtet.

An die Stelle der immanenten Ursache Spinoza's trat bei Fichte der

---

[100]) Briefw. 4, 82 v. 26. Nov. 1803. [101]) Fichte's Sohn hat im ersten Bande seiner vermischten Schriften S. 341 ff., in dem Aufsatz über Fichte und Schleiermacher einen Brief von Chalybäus veröffentlicht, dessen Darlegung er sich anschließt. „Man hat sich," heißt es hier, „in neuster Zeit vielfach an Schleiermacher zurückgewandt, um Hegels Pantheismus zu entkommen, weil man — abgesehen von anderweitigem Gehalte — in Schleiermacher immer noch einen Haltpunkt für das Individualitätsprinzip zu finden hoffte und glaubte. Sofern dies aber bei Schleiermacher zu finden sein möchte, hat er es wenigstens sicherlich nur von Fichte, und es ist daher auf die Quelle zurückzugehen." J. H. Fichte hat dieser Behauptung eine sonderbare Begründung beigefügt. Er führt zunächst Sätze aus den erst im Nachlaß gedruckten Rückerinnerungen (5, 337 ff.), alsdann solche aus der Bestimmung des Menschen an und fährt dann fort: „Von hier aus, namentlich von der „Bestimmung des Menschen", hat nach unserer Ueberzeugung Schleiermacher seinen Ausgang genommen, namentlich als Theolog in dem, was ihm das Eigenthümlichste, an sich das Wichtigste ist, in seiner Lehre von dem Ursprung der Religion aus dem Gefühle, und zwar in der Gestalt des Abhängigkeitsgefühls." J. H. Fichte übersieht die Thatsache, daß die Reden über Religion vor der „Bestimmung des Menschen" und die Monologen gleichzeitig mit derselben erschienen sind. Dabei ist eine innere Uebereinstimmung zwischen Fichte's Bestimmung des Menschen und Schleiermachers Monologen von verschiedenen Ausgangspunkten aus nicht ausgeschlossen.

Wille. Das todte Verhältniß von Substanz und Modus ward zum lebendigen, durch die Analogie unseres eigenen Wesens verständlichen Vorgang. Schleiermachers metaphysische Grundansicht verneint, gemäß der Grundform Spinoza's, Fichte's Bestimmung des Unendlichen als des rein Geistigen. Aber auch er beschreibt die Thätigkeit des Unendlichen gern als Handeln des Geistes auf die Welt. Er schließt sich gern Fichte's Darstellung an, daß die Stimme des Gewissens der Strahl ist, an welchem wir, als endliche Willen, ausgehen aus dem unendlichen Willen. Die Genesis des Individuums ist ihm eine That der Freiheit, des Willens [102]).

Nun aber, an dem entscheidenden Punkte, da es gilt, das Verhältniß des Unendlichen zu dieser Individuation zu bestimmen, bleibt Fichte bei Spinoza zurück und Schleiermachers schöpferischer Gedanke tritt hervor, durch welchen ganz allein, wenn jedes andere Verdienst desselben in Vergessenheit sänke, er eine unvergängliche Stelle in der Geschichte des philosophischen Gedankens hat.

Die Individuation ist für Fichte wie für Spinoza eine bloße Beschränkung des Absoluten. „So ist denn," damit faßt die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre ihre Ansicht dieses Punktes zusammen, „das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen erschöpft. Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seins: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins durch ein entgegengesetztes Prinzip, ein Nicht-Ich oder überhaupt durch unsere Endlichkeit" [103]).

Aus demselben Grundzug ist dann Fichte's tiefe Erklärung des Gewissens entworfen; zu ihr steht der Mittelpunkt der Monologen in klarem und ausdrücklichem Gegensatz. Der reine Trieb entsteht, indem „das Ich sein absolutes Vermögen" (d. h. das in jedem endlichen Ich selbige Absolute) „innerlich anschaut." „Man kann nicht sagen, dieser" (in allen selbige, absolute) „Trieb sei, wie der aus dem Naturtrieb entstehende, ein Sehnen; denn er geht nicht aus auf etwas, das von der Natur erwartet würde, und nicht von uns selbst abhinge. Er ist ein absolutes Fordern. Er tritt, daß ich mich so ausdrücke, stärker hervor im Bewußtsein, weil er nicht auf ein bloßes Gefühl, sondern auf eine Anschauung sich gründet." Dies ist das „Finden der Menschheit", das „ununterbrochene Bewußtsein" oder die „innere Anschauung" derselben, wie sie in allen gleich und dieselbe ist, von welcher die Monologen reden. Dieser Urtrieb in uns führt zur Uebereinstimmung zwischen dem

[102]) Schleierm. Athenäum 3, 294. Monologen S. 103. [103]) Fichte, Grundlegung der Wissenschaftslehre. S. W. 1, 278. Monologen 31 ff.

ursprünglichen und dem empirischen Ich. Diese Einstimmung erzeugt daher Lust, aber die Lust die auf der Befriedigung des tiefsten innersten Selbst ruht, „Zufriedenheit". So besteht hier gewissermaßen ein oberes Gefühlsvermögen und dieses ist das Gewissen. Diese Spannung zwischen dem Fordern eines in allem selbigen absoluten Ich und den in unserer Schranke gegründeten Gefühlen und Antrieben unserer Natur ist aufgehoben in der vollendeteren Lehre der Monologen vom Gewissen: in ihr hebt die wahre, die bildende Ethik an[104]).

Wir fassen das klare Ergebniß mit Fichte's Worten zusammen. „Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf von einander geschieden worden. Die Aeußerung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz, das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von anderen Individuen unterscheidet. Das Vereinigungsglied des reinen und empirischen liegt darin, daß ein Vernunftwesen schlechthin ein Individuum sein muß, aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte; daß einer dieses oder jenes Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs. Das empirische ist der Wille, der Verstand und der Leib. Das Objekt des Sittengesetzes ist schlechthin nichts Individuelles, sondern die Vernunft überhaupt" [105]).

Die Tragweite dieser Theorie ergiebt sich in Fichte's Anschauung vom Ziel des Menschen. „Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich." Der Irrthum der Mystiker beruht nur darauf, sie für in der Zeit erreichbar zu halten. Vielleicht hatte Schleiermacher diese Sätze im Auge, als er in sein Tagebuch schrieb: „daß man die Individualität nicht ohne Persönlichkeit haben kann, das ist der elegische Stoff der wahren Mystik" [106]). Der Gegensatz schärft sich auf's Aeußerste, wenn Fichte vom Einzelnen sagt: „er ist Zweck, als Mittel, die Vernunft zu realisiren" [107]). Die letzte Probe der Tragweite und wahren Bedeutung dieser Theorie war ihre spätere Entwickelung, welche, gemäß dem mit Spinoza gemeinsamen Ausgangspunkt, auch in Spinoza's metaphysischem Ergebniß endete. Allein das Eine schlechthin Unsichtbare ist wahrhaft, das Individuum aber ist nur Gedachtes, Bild, wie Alles in dieser Bilderwelt Sichtbare, ein Schatten des Schattens" [108]).

Aus dieser Gedankenreihe Fichte's ergiebt sich das wirkliche Verhältniß zwischen seinem Ich und Schleiermachers Gedanken der Individualität, in

---

[104]) Fichte, Sittenlehre. S. W. 4. S. 142—147. [105]) Fichte, Sittenlehre 4, 254. vgl. S. 256. [106]) Denkm. S. 123. [107]) Sittenl. 4, 255. 6. [108]) Reden an die deutsche Nation, 7, 375—377.

welchem die Kraft lag, das Pathos des Allgemeinen als des schließlich allein wahrhaft Wirklichen, zu dem aus der Beschränkung des Einzeldaseins doch Alles zurückkehre, zu überwinden. Und daß auch Schleiermacher dies Verhältniß im dargelegten Sinne verstand, zeigt die Kritik der Sittenlehre[109]).

Von diesem Mittelpunkte des Gegensatzes zwischen Schleiermacher und Fichte hebt daher ihre Auseinandersetzung in den ersten Werken, den Reden und Monologen, an. Die volle Realität der erscheinenden Welt (entwickelt in den Reden), das positive Verhältniß der Individualität zum Unendlichen (in den Reden ausgesprochen, in den Monologen in seinen ethischen Folgen entwickelt): hier setzt er ein. Mit vollem Bewußtsein ist er auf die wissenschaftliche Darlegung der Voraussetzung der Monologen, des principium individui, als des Kerns seiner mystischen Weltansicht gerichtet. „Ich bitte Dich," schreibt er Brinckmann den 22. März 1800, „nicht sowohl auf das zu sehen, was in den Monologen steht, als vielmehr auf das blanc de l'ouvrage, auf die Voraussetzungen, von denen dabei ausgegangen wird, und die ich, so Gott will, in ein paar Jahren in einer Kritik der Moral und in einer Moral selbst auf andere Weise und schulgerecht darzulegen denke. Das principium individui ist das Mystischste im Gebiet der Philosophie und wo sich Alles so unmittelbar daran anknüpft, hat das Ganze allerdings ein mystisches Ansehen bekommen müssen" [110]).

Die meisterhafte Kritik von Fichte's Bestimmung des Menschen aus dem Sommer 1800 spricht noch umfassender den inneren Gegensatz Schleiermachers und Fichte's aus.

Sie bestimmt als den Gegenstand des Werkes das Verhältniß des endlichen Vernunftwesens zum Unendlichen: in dieser Fassung war das Problem der Schrift der Mittelpunkt von Schleiermachers eigener Mystik.

Der Gang, in welchem Fichte dies Problem zu lösen unternimmt, ist Darstellung und Auflösung des Systems der Naturnothwendigkeit, Begründung des kritischen Standpunktes, endlich auf diesem Boden die Aufstellung des ethischen Idealismus. So bringt seine Darstellung von der Anschauung des Unendlichen zu der des Ich voran, und eben diese zwei Anschauungen sind die beiden Brennpunkte der Linie, welche Schleiermachers Weltansicht beschreibt.

Der innere Gegensatz des Standpunktes ward demselben Grundproblem der beiden Philosophien gegenüber um so tiefer empfunden. Die Kritik ist wie im Kampf mit dem Verwandt-Fremdartigen des Buches. Schleiermacher eignet eine objektive Ironie, welche die Schwächen eines Werkes in Einen Gesichtspunkt zusammenfaßt, von welchem aus sie zum Schein

---

[109]) Kritik der Sittenlehre S. 28 ff. 83 ff. [110]) Schleiermacher, Briefw. 4, 59.

mit großem Wohlwollen erklärt, in Wirklichkeit in scharfem Lichte beleuchtet werden. Diese Entdeckung imaginärer Mittelpunkte ist der Scherz eines Denkers, welcher unaufhaltsam jeder Erscheinung gegenüber zu dem wahren Mittelpunkt vordrang. Die Kritiken von Engel und Kants Anthropologie sind so angelegt. Das Meisterstück dieses Verfahrens ist die Kritik der Bestimmung des Menschen. Sie enthält das Ergebniß gründlichster Auseinandersetzung. „Das nennen," schreibt er den 2. Juli 1800, „die Leute recensiren. Da laß ich mir's mit dem Fichte ganz anders sauer werden. Gestern habe ich fast nichts gemacht, weil wirklich der Tag gar keine Stunden hatte, und heute habe ich alles Gemachte wieder umgearbeitet. Dafür bin ich nun auch gewiß, daß ich das Rechte habe, was ich vorher immer noch nicht war." Zwei Tage darauf: „Triumph! in diesem Augenblick ist der Fichte fertig — und das heillose Buch, das ich nicht genug verfluchen kann, schon an seinen alten Ort gestellt."

Die Kritik machte gerechtes Aufsehen. Friedrich schrieb: „sie hat mich über allen Ausdruck interessirt. Ich werde sie noch oft lesen. In der That nie habe ich so etwas gesehen noch gehört, von philosophischer Recension nämlich." Wilhelm: „das über die Bestimmung ist ein Meisterstück von Feinheit in Ironie, Parodie und schonender respektueuser Architeufelei." Von Schelling kam die Nachricht: „er hat auch an der Notiz über die Bestimmung große Freude gehabt und sie meisterhaft gefunden, da er sonst wohl Ihren Arbeiten nicht immer Gerechtigkeit widerfahren zu lassen pflegte." Die Freunde waren sehr gespannt, wie Fichte diese erste kritische Stimme aus ihrem Kreise nehmen werde. „Mir war," schrieb Schleiermacher den 29. August 1800 an Wilhelm[111]), in der That bange, es könne Ihnen und Friedrich scheinen als sei ich mit Fichte nicht säuberlich genug verfahren, ohnerachtet ich es nicht besser zu machen wußte. Als ich Fichte das erstemal nach Erscheinung des Athenäums sah, sagte er mir, er habe sie noch nicht ordentlich gelesen; vorgestern sagte er mir, als ich gehen wollte, er habe noch ausführlich mit mir über meine Notiz zu sprechen, es blieb mir aber damals keine Zeit übrig, und ich werde ohnedies nächstens wieder zu ihm gehen. Zu Bernhardi hat er gesagt: ich habe ihn persifliren wollen, mich aber unglücklicherweise selbst persiflirt. Vielleicht noch mehr, was mir dieser aber nicht wieder gesagt. Ich werde ihm beides gründlich zu benehmen suchen, und recht aufrichtig mit ihm über die Sache reden." Es kam so wenig zu diesem Gespräch, als zu irgend einer späteren Auseinandersetzung mit Fichte über ihre Differenz. Doch verlautete, daß Fichte sehr verletzt sei. In den nächsten Wochen darauf bemerkt er in einem

[111]) Handschriftlich.

Brief an Schelling: „Ich weiß lange wo der Grund dieser Differenzen zwischen uns liegt. Ebenda, wo der Grund des Mißvergnügens anderer mit dem transscendentalen Idealismus liegt, und warum Schlegel und Schleiermacher von ihrem verworrenen Idealismus und der noch verworrenere Reinhold von seinem Bardilianismus plaudert. Er liegt darin, daß ich noch nicht dazu habe kommen können, mein System der intelligiblen Welt aufzustellen“ [112]). Er irrte.

Die ironische Form der Recension erschwert das Verständniß. Sie ist eingegeben von dem Mißbehagen an der neuen popularisirenden Epoche Fichte's, welches bekanntlich auch Herbart theilte. Schleiermacher erklärt den Gang und das Ergebniß des Werks aus dem pädagogischen Interesse des populären Schriftstellers, welcher sich edelmüthig in die Irrgänge eines schlecht vorbereiteten lesenden Ich versetzt, ja mit ihm identificirt, so weit daß am Schluß diesem Ich, welchem sein Ergebniß nur halb zum Bewußtsein gekommen, vom Kritiker nachgeholfen werden muß.

Aus diesem künstlichen Gang heben wir die Andeutungen der Differenz zwischen Fichte und Schleiermacher hervor. Dieselbe betrifft drei Momente.

1. Fichte hebt das System der Naturnothwendigkeit in den kritischen, in den ethischen Idealismus auf. In diesem System der Nothwendigkeit ist nach ihm das Unendliche als bloße Natur gefaßt. Diese Polemik Fichte's greift Schleiermacher seinerseits an. Der Beweggrund derselben ist ihm der „falsche praktische Schein, an dem der Mensch am festesten hängt“, „Interesse an der Persönlichkeit als endlichem Wesen“, das Bedürfniß von „Zurechnung, Verdienst und Schuld an seinem Werden und seinem einzelnen Handeln in der Welt“. Dem gegenüber mußte nach Schleiermachers Ansicht der falsche praktische Schein aufgehoben, die Wahrheit in beiden Systemen zusammengefaßt werden. Alsdann, und nur dann, so darf man wohl Schleiermachers Gedankengang wiedergeben, wäre der Zusammenhang des Bleibenden im Spinozismus und des Bleibenden in dem sittlichen Idealismus erkannt worden. Dieser Zusammenhang wie er Schleiermacher vorschwebte, doch in Fichte's Terminologie ausgedrückt, ist in den Worten ausgesprochen: „jetzt weiß das Ich, daß die Stimme des Gewissens, welche jedem seinen besonderen Beruf auflegt und durch welche der unendliche Wille ausfließt in das Endliche, der Strahl ist, an welchem wir von dem Unendlichen ausgehn, und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden.“

2. Nachdem Fichte die spinozistische Weltansicht aufgehoben, leitet er die Bestimmung des Menschen ab von einem ihm äußerlichen göttlichen Willen

---

[112]) Leben Fichte's 2, 321.

und dessen Weltplan. Das Unendliche wird unvermuthet als ein Wille vorgestellt. „Wie kann doch," urtheilt Schleiermacher, „einer der an Freiheit und Selbständigkeit glauben will, nach einer Bestimmung des Menschen fragen? Und was kann diese Frage noch bedeuten, nachdem die andere vorangegangen ist: was bin ich?"

3. Bei Fichte setzt sich einerseits jener falsche Gegensatz zwischen Natur und Freiheit, andererseits diese falsche Teleologie in das Ethische fort. Die Grundfrage der Ethik ist die nach der Natur des Menschen (hier setzte die Ethik Schleiermachers in ihrem ersten Entwurf ein[113]), nach dem höchsten Gut.

Das dargelegte Verhältniß beider Männer spiegelt sich in dem persönlichen Eindruck, den Schleiermacher empfing, in ihrem persönlichen Verhältniß seitdem sie in Berlin zusammentrafen.

Sie sahen sich zuerst und verkehrten auf äußerlich nahem Fuß miteinander, als Fichte Schutz suchend nach Berlin kam. Bald nach seiner Ankunft, den Morgen des 4. Juli 1799, brachte ihn Dorothea zu Friedrich und Schleiermacher, die noch zusammenwohnten. Sie brachten gleich beinahe den ganzen Tag zusammen zu. Es war die Zeit, in welcher Fichte noch täglich seine Ausweisung erwartete. Er aß mit Friedrich und Schleiermacher längere Zeit täglich bei Dorothea. Den „reformirten Prediger" erwähnt er den 20. Juli der Frau als einen Freund Friedrichs und Tischgenossen, ohne nur den Namen zu nennen. Der erste Eindruck kann nicht bedeutend gewesen sein. Schleiermacher seinerseits faßte den berühmten Mann schärfer ins Auge. Er nennt ihn den ersten spekulativen Philosophen der Zeit, den größten Dialektiker, den er je sprechen gehört und bewundert seine herrliche Gabe sich klar zu machen. Aber er vermißt detaillirte Kenntnisse in den einzelnen Wissenschaften, in der Philosophie selber, insofern es Kenntnisse in ihr gebe; er begegnet keinen originellen Ansichten oder Combinationen, ja er nimmt einen allgemeinen Mangel an Witz und Phantasie in Fichte wahr. So fand er ihn weder lehrreich noch liebenswürdig, er fühlte sich in keiner Weise durch ihn persönlich afficirt. „Philosophie und Leben sind bei ihm, wie er es auch als Theorie aufstellt, ganz getrennt, seine natürliche Denkart hat nichts Außerordentliches, und so fehlt ihm, so lange er sich auf dem gemeinen Standpunkt befindet, Alles was ihn für mich zu einem interessanten Gegenstand machen könnte. Ehe er kam hatte ich die Idee über seine Philosophie mit ihm zu reden

---

[113]) Nach einem mir vorliegenden Collegienhefte Böckh's von der ersten Vorlesung in Halle.

und ihm meine Meinung zu eröffnen, daß es mir mit seiner Art den gemeinen Standpunkt vom philosophischen zu sondern, nicht recht zu gehen scheine. Diese Segel habe ich aber bald eingezogen" [114]). Persönlicher Verkehr, Verhandlungen in vielen gemeinsamen Angelegenheiten, die beiderseitige wissenschaftliche Entwicklung führten nur dazu, daß in Schleiermacher dieser Eindruck verschärft wurde.

Die neue Generation. Die intellektuelle Anschauung.

Das war Schleiermachers Verhältniß zu der älteren Generation der Philosophen. Neben ihr beginnen nun, in den Jahren 1797, 1798 die Arbeiten der jüngeren philosophischen Zeitgenossen, welche Schleiermacher verwandt waren, Bedeutung zu gewinnen; es bildete sich ein seines Zusammenhangs bewußter, wenn auch nichts weniger als einmüthiger Kreis, in welchem Schelling, Friedrich Schlegel, Novalis, Hülsen, Steffens, Schleiermacher hervorragten.

Es besteht ein tiefgreifender Unterschied zwischen der dichterischen und der wissenschaftlichen Entwicklung der jungen Generation. Dieselben Bedingungen, welche die Dichtung zu einem glänzenden Epigonenthum verurtheilten, gaben der wissenschaftlichen Bewegung eine aufsteigende zukunftreiche Kraft. Die idealen Antriebe, deren Summe dargelegt worden ist, mußten diesem Geschlecht eine originale Stellung gegenüber der lange gesammelten deutschen Gelehrsamkeit und den neueren europäischen Fortschritten in Naturwissenschaft, Geschichte und Kritik verleihen. So bezeichnet auch die bedeutenderen deutschen Einzelforscher dieser und der folgenden Generation meist ein universaler Blick und die Einwirkung leitender Ideen auf ihre Untersuchungen. Aber die ganze Fülle gleichartiger Ergebnisse der früheren deutschen Philosophie und Dichtung sammelte sich im Kreise der idealistischen Philosophen.

Die Methoden, welche hier sich bildeten, sind keineswegs bloße Umgestaltungen der von Fichte für seine Aufgabe gebildeten Dialektik. Sie beruhen zugleich auf dem Wesen jener denkenden Anschauung, welche die dichterische Epoche für die Wissenschaften auszubilden suchte. Es bezeichnet sie das Bestreben, die Erscheinungen aus dem Ganzen zu verstehen, welches doch in keinem Begriff ausgedrückt werden soll [115]). Da wir aber metho-

---

[114]) Briefw. 4, 52 f. 4. Januar 1800. 4, 75. 19. Juli 1800. 1, 230.

[115]) Göthe's Schriften, letzter Band, „Analyse und Synthese". „Ein Jahrhundert das sich blos auf die Analyse verlegt, und sich vor der Synthese gleichsam

disch von einem Allgemeinen zu einer besonderen Erscheinungsgruppe stets nur durch eine Eintheilung niedersteigen, welche den Umfang jenes Allgemeinen gliedert, so liegt in der denkenden Anschauung selber überall eine Richtung auf deduktives, durch Eintheilung voranschreitendes Verfahren, also auf Speculation, Dialektik und schematische Gliederung. Durch Göthe's wissenschaftliche Arbeiten geht die Neigung zu sinnlicher Vergegenwärtigung seiner Resultate; manche von ihnen hat er selber durch Tafeln in dieser Art verdeutlicht, fast zu allen könnte man solche Illustrationen zeichnen. Er erwähnt gern, wie er mit Schiller zusammen „mancherlei symbolische Schemata" verfertigt habe. Dasselbe denkende Anschauen in ihm, welches seine Dichtung gegen das Ende seines Lebens dem Symbolischen näherte, gab seinen wissenschaftlichen Arbeiten die Richtung auf das Typische, auf die schematische Anordnung der Erscheinungen.

Göthe selber fühlte, wie er hier (und freilich nicht hier allein) mit der Naturphilosophie zusammenhange. So äußerte er gegenüber Steffens, anknüpfend an dessen Beiträge zur Naturgeschichte der Erde: „die Anschauung fehle den Franzosen völlig und er weissagte daaus das Schicksal, welches die Naturphilosophie in Frankreich haben werde"[116]). Andererseits war sich auch die Naturphilosophie ihres dichterischen Geistes ganz bewußt. Es ist bemerkenswerth, daß Schelling 1799 an einem großen Gedicht über die Natur arbeitete[117]), daß ein „Epos des Alls" Steffens vorschwebte, als der allein seinem dichterischen Anschauen entsprechende, obwohl jede poetische Kraft überschreitende Stoff[118]). Die dynamische Richtung der Naturforschung war dem anschauenden Denken wahlverwandt: die reale Bedeutung des Gegensatzes trat in Kants Ableitung der Materie, in dem während der neunziger Jahre Viele beschäftigenden Studium des Magnetismus und der Elektricität hervor; so erklärt auch Göthe in einer späteren Aeußerung die Polarität für das eine der beiden großen Triebräder aller Natur, der Materie als solcher eigen[119]).

Auch die Weltansichten entwickelten sich in der jungen Schule unter dem herrschenden Einfluß jener beiden Anschauungskreise, welche die Grundlage unserer gesammten Darstellung bilden.

---

fürchtet, ist nicht auf dem rechten Wege; denn nur beide zusammen, wie Aus- und Einathmen, machen das Leben der Wissenschaft." „Die Hauptsache ist, daß jede Analyse eine Synthese" (in der Natur) „voraussetzt."

116) Steffens, was ich erlebte 4, 417. 117) Schleierm. Briefw. 3, bes. S. 146.

118) Steffens, was ich erlebte 4, 402. 119) „Erläuterung zu dem Aufsatz über die Natur", im letzten Band der Werke.

Der Göthe-Herder'sche Anschauungskreis breitete sich mannichfach in einem dichterischen Pantheismus aus; wie in unzähligen Adern ergoß derselbe sich durch die dichterische Literatur in die Speculation und die wissenschaftliche Forschung. Schiller, weniger selbständig als Göthe im philosophischen Gedanken, aber ebenfalls auf die Gestaltung einer philosophischen Weltansicht gerichtet, durchlief die geschichtlichen Stufen der modernen Philosophie, den Standpunkt von Spinoza, von Leibnitz, von Kant. Die „philosophischen Briefe" bezeichnen den Durchgangspunkt seiner Bahn durch den Pantheismus. „Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind;" „die Natur ist ein unendlich getheilter Gott." Im Tübinger Stift schrieb Hölderlin in Hegels Stammbuch jenes ἓν καὶ πᾶν, wie es an Gleims Gartenhause von Lessings Hand stand; dasselbe Wort geht durch alle Blätter des Lovell von Tieck. Ueberall erschien hier der Mensch als die höchste Wirkung der schaffenden Natur. Der hervorragende Antheil dieser dichterischen, der Göthe-Herder'schen Grundanschauung an der Gestaltung der philosophischen Systeme dieser neuen Generation im Einzelnen wird an seiner Stelle genau nachgewiesen werden: ein Antheil, dessen Tragweite bisher durchaus noch nicht wissenschaftlich erkannt ist.

Der Gedankenkreis Kants stellte den vernünftigen Willen der gesammten Natur gegenüber. Dennoch fand die junge Generation in ihm Ideen, welche sich mit denen Göthe's und Herders zu einem Ganzen verknüpfen ließen. Kant hatte die Einheit von Natur und Freiheit postulirt; es ist bekannt, wie Schiller und Wilhelm von Humboldt innerhalb der Grenzen des Kriticismus diese Idee einer ursprünglichen Einheit von Natur und Geist als einen Leitfaden ihrer Untersuchungen gebrauchten. Kant hatte alsdann für die dynamische Auffassung des Naturganzen den Grund gelegt. Und im künstlerischen Genius hatte er dieselbe Einheit von Freiheit und Natur wiedergefunden, welche ihm schon in der organischen Welt erschienen war. Fichte's Umgestaltung der Lehre Kants bot der philosophischen Jugend Gedanken, welche in den Pantheismus hineinführten.

Indem zu den dichterischen und philosophischen Ideen unserer classischen Epoche die Ergebnisse der Naturforschung und des geschichtlichen Studiums traten, gestalteten sich die Systeme, welche einen so tiefgreifenden und dauernden Einfluß auf die deutsche Bildung erlangt haben.

Diese Systeme, vor allen die von Schelling, Steffens und Hegel bilden die Genossenschaft der zur Philosophie entwickelten Welt- und Lebensansicht Schleiermachers. Und zwar steht die Philosophie Schleiermachers, wie sie in Halle 1804 entworfen wurde, nach den ausdrücklichen Erklärungen sowohl

von Schleiermacher als von Steffens in diesen Jahren, am nächsten der Gestalt, welche durch Steffens das System von Schelling erhielt [120]). Daher liegt das wissenschaftliche Fundament für das Verständniß von Schleiermachers System d. h. für die Entwicklung und Fortbildung seiner religiös-sittlichen Welt- und Lebensansicht zu einem wissenschaftlich festgegründeten Zusammenhang von Begriffen, ich sage dies Fundament liegt in einem vergleichenden Studium dieser ganzen Gruppe von Systemen, welches ihre Genesis, das in ihrer gemeinsamen Anlage gegründete gemeinsame Entwicklungsgesetz derselben und die Ansatzpunkte ihrer verschiedenen Gestaltung darlegt. Ein solches Studium führt zugleich zu einer wesentlichen Ergänzung ihrer bisherigen Behandlung. Diese hat sich, sonderbar genug, noch nicht völlig von dem Gesichtspunkt befreit, unter welchem Hegel diese Systeme als pure Entwicklungsstufen zu seiner Philosophie hin erschienen sind. Und so ist gekommen, daß man weder die wahre Geschichte der gleichzeitigen Einwirkungen, welchen sie unterlagen (ich hebe nur die der platonischen Ideenlehre hervor, welche für sich ein höchst merkwürdiges Capitel bilden würde), noch den wahren Gang der einzelnen Entwicklungsgeschichten gründlich erkannt hat. Ist doch die letzte Gestalt des Schelling'schen Systems wie eine Entartung behandelt, die spätere Entwicklung dieses Mannes, die von Steffens, Schleiermacher, Friedrich Schlegel (auch die Hegels in mehrfacher Beziehung) aus partikularen, egoistischen Motiven einzeln erklärt, gewissermaßen weginterpretirt worden. Andererseits hat es Schopenhauer verstanden, den Zusammenhang seines Systems mit dieser Gruppe, welchem es sowohl mit seiner Willens- als mit seiner Ideenlehre eingewachsen ist, zu verbergen.

An dieser Stelle ist nur die Frage zu beantworten, in welchen Gränzen diese Generation auf die Entstehung der Welt- und Lebensansicht Schleiermachers von 1800 gewirkt haben mag.

Verhältniß zu Schelling.

Schelling, Eschenmayer, Ritter, Steffens unternahmen von den Ergebnissen der Naturforschung her die neue Weltanschauung auszubilden. Die Chemie stand in ihrer ersten Blüthe, die Entdeckungen über den Galvanis-

[120]) Inhaltlich kann diese Einsicht gegründet werden auf die Vergleichung der hier entwickelten Welt- und Lebensansicht Schleiermachers und der Mittheilungen aus dem ersten Entwurf der Ethik von 1804 in Schweizer's Ausgabe (welche ich durch Böckh's Collegienheft ergänzen kann) mit dem Aufsatz von Steffens „durch die ganze Organisation sucht die Natur nichts als die individuellste Bildung" in den Beiträgen zur neueren Naturgeschichte der Erde von 1801, alsdann besonders mit den

mus schienen bis in das Geheimniß des Lebensvorgangs hinein Licht zu verbreiten; Werner legte den Grund zu einer Geschichte der Erde; die Gesetze, die Kielmeyer, wenn auch vorzeitig, über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen aufstellte, schienen die Stufenfolge der organischen Welt aufzuklären.

Ein persönliches Verhältniß Schleiermachers zu Schelling bestand in dieser Epoche nicht. Daß Schleiermacher die naturphilosophischen Schriften desselben früh las, zeigen die Tagebücher [121]). Er selber versäumte damals Mathematik und Chemie nicht. Doch läßt sich eine innere Beziehung nur zu den allgemeinen Ideen des Führers der Naturphilosophie aufzeigen.

Schelling, in einer späteren Epoche, hat „namentlich für die Naturphilosophie" das Verdienst in Anspruch genommen, daß in dieser Gruppe zeitgenössischer Philosophen die Erklärung der Welt unter Voraussetzung wahrhafter Realität der in Raum, Zeit und Bewegung geordneten Außenwelt versucht wurde. Er vergleicht witzig das Verfahren dessen, welcher „die Erklärung der Welt damit beginnt, daß er einen beträchtlichen Theil derselben gleich als nicht existirend erklärt" mit dem „eines Chirurgen, der ein Glied, das er heilen soll, lieber gleich abschneidet, weil dieses doch der kürzeste Weg sei, jemand von der Ungelegenheit, die es ihm verursacht, zu befreien" [122]). Schleiermachers Weltansicht enthielt in der religiösen Begründung des Realismus einen von der Naturphilosophie unabhängigen Ausgangspunkt dieser Annahme.

Die Fassung des Problems von der Gegenwart des Unendlichen in den endlichen Dingen wie Schellings erste Schriften sie enthalten, als ebenfalls aus der Verknüpfung von Spinoza, Leibnitz und Fichte entsprungen, tritt Schleiermacher sehr nahe. Es giebt auch nach Schelling keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen. Vergebens bemühte sich Spinoza dieser Schwierigkeit zu

---

„Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft" 1806. Aus diesen letzteren ist zu Schleiermachers Erklärungen die von Steffens, Vorrede 15—22 über sein Verhältniß zu Schelling und Schleiermacher hinzuzufügen. [121]) Denkmale S. 99. 100 f. 103. Daß schon im Sommer 1798 auch die Weltseele in dem Kreise besprochen ward, Briefw. 3, 78. [122]) Schelling, Darstellung des philosophischen Empirismus 1, 10. S. 234. Ueber die mit Schleiermacher gemeinsame Grundtendenz seiner Philosophie, Anschauen des Unendlichen im Endlichen, vergl. Schelling, 1, 10, 397 im Vorwort zu Steffens' nachgelassenen Schriften, und 2, 2, 39. 40. Diese Grundtendenz läßt sich dann in den Jugendschriften aufzeigen. Für Schelling bes. 1, 1. S. 366 ff. 1, 2, S. 3 ff. Für Hegel Rosenkranz, Leben S. 98 ff. Haym, Leben S. 88, wo eine neue berichtigende Untersuchung von Hegels Manuscripten zu Grunde liegt.

entrinnen. Die Lösung derselben liegt in Leibnitz, dessen Standpunkt die Philosophie erneuern muß. Sie ruht auf dem Begriff der Individualität, in welcher eine ursprüngliche Vereinigung des Endlichen und Unendlichen gleichzeitig und unmittelbar gegeben ist. „Leibnitz ging weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von diesem zu jenem über, sondern beides war ihm auf einmal — gleichsam durch eine und dieselbe Entwickelung unserer Natur, durch eine und dieselbe Entwickelung des Geistes wirklich gemacht." Schelling versucht einen „apagogischen Beweis" dieses Satzes. „Entweder sind wir ursprünglich unendlich, so begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorstellungen und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorstellungen entstanden ist: sind wir ursprünglich endlich, so ist unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit, vom Endlichen zu abstrahiren, in uns gekommen ist."

In der weiteren Durchführung tritt der Einfluß Schellings, besonders seiner Schrift über die Weltseele, auf die Ansicht Schleiermachers von 1800 zweifellos hervor. Die Reden leiten alles besondere Dasein aus den mannichfachen Mischungsverhältnissen realer Gegensätze ab. Sie nehmen von Schelling die „beiden Kräfte der materiellen Natur" auf und verfolgen die Ableitung jedes Einzeldaseins aus den mannichfachen Bindungen entgegengesetzter Kräfte in das Geistige. So enthalten sie auch hier schon den ganzen Ansatz des späteren Systems.

Dagegen erscheint in Bezug auf die Form der Auffassung, in welcher für Schelling und für Schleiermacher das Universum gegeben war, das Verhältniß beider zu einander schwer zu beurtheilen. Die Verwandtschaft und innere Differenz dieser ganzen Gruppe gleichzeitiger Systeme wird zwiefach, dem Inhalt nach, der Auffassungsform nach, sich darstellen. Im Mittelpunkt der Entwicklungsgeschichte der Auffassungsform stehen der Begriff der intellektuellen Anschauung und die in ihm gegebenen einzelnen Gestalten systematischer Gliederung. Ich habe die erste Ausbildung dieser Auffassungsform in Spinoza, Göthe und Kant dargelegt. In der intellektualen Anschauung sind die Dichtung, welche das Allgemeine im Besonderen darstellt, und die Spekulation, welche das Allgemeine im Besonderen erkennt, einander verwandt und verstehen ihre Verwandtschaft. So wird, angesichts der wahren Natur aller Weltanschauung, wenn wir das Entwicklungsgesetz dieser Gruppe von Philosophien aufzustellen versuchen, das sehr wichtige Problem von der bleibenden Bedeutung dieser intellektualen Anschauung hervortreten. Aber in dieser Zeit bis 1799 hat die Naturphilosophie diesen Begriff noch gar nicht entwickelt. Sie schließt sich einem anderen Ausgangspunkte an.

Auch Fichte hatte die intellektuale Anschauung gefordert. Der Begriff Fichte's knüpft sich an die transscendentale Apperception Kants. Fichte selber hat diesen Zusammenhang gegen Kant und Schulz dargelegt. Intellektuelle Anschauung ist ihm das Bewußtsein des Ich von seiner ursprünglichen Thätigkeit. „Ein unmittelbares Bewußtsein heißt Anschauung; und da hier die Intelligenz unmittelbar als solche und nur sie angeschaut wird, heißt diese Anschauung mit Recht intellektuelle Anschauung. Sie ist aber auch die einzige in ihrer Art, welche ursprünglich und wirklich, ohne Freiheit der philosophischen Abstraktion, in jedem Menschen vorkommt." In demselben Sinn bedient sich Schelling in den ersten Schriften des Begriffs. Und zwar legt die Schrift vom Ich dar, daß intellektuelle Anschauung jenseits des Bewußtseins liege, als die Voraussetzung des Bewußtseins selber. Der achte Brief über Dogmatismus und Kriticismus entwickelt, daß diese intellektuelle Selbstanschauung von Spinoza und den Mystikern als Anschauung des Universums objektivirt worden sei. Auch hier sieht man in dieser Epoche Schleiermachers schon einen Schritt gethan, welchen andere Philosophen erst später und auf andere Weise machten. Schleiermacher verknüpft in dem originalen Zusammenhang seines Systems die Selbstanschauung Fichte's und Spinoza's Anschauung des Universums[125]).

Verhältniß zu Friedrich Schlegel und Novalis. Die Andeutungen einer philosophischen Behandlung der Geschichte in den Fragmenten Friedrich Schlegels.

Ganz anders verhielt sich Schleiermacher denen gegenüber, welche sich mit der menschlichen, der geschichtlichen Welt beschäftigten. Bevor ein universales System gewagt wurde, arbeitete neben den Naturphilosophen eine Anzahl von Denkern an der Ausbildung einer Geistesphilosophie, einer Philosophie der Geschichte. Es ist Friedrich Schlegels Verdienst, für diese zweite und weitaus fruchtbarere Gruppe von Studien der leitende Kopf gewesen zu sein; die Fragmente im Athenäum enthielten die Keime seiner Geistesphilosophie. Noch in dem Jahr ihres Erscheinens versuchte Schelling in dem philosophischen Journal den Beweis, daß eine Philosophie der Geschichte unmöglich sei; die Geschichte erschien ihm als der Spielraum unberechenbarer Willkühr, welche keiner Theorie unterworfen werden kann.

---

[125]) Schellings Erklärung über die Geschichte dieses Begriffs in seinem System 1, 10 S. 147 ff. — Fichte's Begriff der intell. Ansch. Fichte's Werke 4, 45 ff. Darlegung des Verhältnisses desselben zu dem der transscendentalen Apperception, Fichte 1, 471 ff. — Schellings früherer Sprachgebrauch und Begriff 1, 181. 316 ff. 368 f.

Friedrich Schlegel sprach sich nicht mit Unrecht sehr wegwerfend über die Sophismen dieses Aufsatzes aus[126]).

Friedrichs Fragmente entstanden in der Zeit der glücklichsten Geistesgemeinschaft mit Schleiermacher, im Winter und Frühjahr 1798. So wußte der Freund am besten, daß die wichtigere Masse derselben nicht paradoxe Einfälle eines geistreichen Kopfes waren, wie sie bis jetzt betrachtet worden sind, sondern Mittheilungen lang gepflegter philosophischer Ideen. „Ich bin fest überzeugt," schrieb er an Wilhelm[28]), „daß Friedrich seine Philosophie vor der Hand nicht anders von sich geben kann und daß wenn er es könnte es nichts frommen würde, da sie hingegen so sehr große Wirkung thun kann." Gewiß sah er richtig, was die unfertige Verfassung dieser Geistesphilosophie betraf; aber eben so sicher war sein scharfer Geist durch Neigung befangen, wenn er von ihrer Mittheilung in diesem Zustande eine große Wirkung hoffte, wenn er erwartete aus dieser Gährung Reife hervorgehen zu sehen. Zwei Jahre später urtheilte er bereits anders. „Schlegel ist mit seinem großen System, mit seiner allgemeinen Ansicht des menschlichen Geistes, seiner Funktionen und Produkte und ihrer Verhältnisse noch nicht im Klaren. Jammerschade ist es und ein unendliches Unglück, daß er die fragmentarischen Arbeiten, die ihm bei diesem inneren Treiben entstehen und nur aus demselben zu erklären und zu verstehen sind, immer drucken lassen muß. Dies wird machen, daß er noch lange verkannt wird und daß er sich vielleicht auch später in seiner Vollendung nicht so wird geltend machen können als er es verdient"[126]). Es bedurfte dann vieler Jahre noch und schmerzlicher Erfahrungen, ihn über das sonderbare Mißverhältniß aufzuklären, welches dieser Natur überhaupt unmöglich machte zur Reife zu gelangen.

Wo in der neueren Zeit große Fortschritte des geschichtlichen Verständnisses erscheinen, ruhen sie einerseits auf einer eindringenderen Kritik, andererseits aber auf einem vertieften Studium der menschlichen Natur und ihrer Weltverhältnisse. Nirgend ist die philosophische Erkenntniß des Menschen mit der geschichtlichen Forschung enger verknüpft worden als in Deutschland. Man wird Friedrich Schlegel zugestehen müssen: er erfaßte den geistigen Grundvorgang auf welchem die geschichtlichen Wissenschaften beruhen, wenn er (ich weiß nicht ob von Schleiermacher angeregt oder selbstständig) auf die Natur des Verstehens und des Nachconstruirens zurückging; und er erkannte das letzte Ziel, welches diesen Wissenschaften gesteckt ist, wenn er Bildungsgesetze der einzelnen Systeme der Kultur vermöge des Studiums der geschichtlichen

401 f. [126]) Friedrich an Wilhelm den 29. Sept. 1798, handschriftlich. — Schelling, Werke 1, 1, 465 ff. [127]) Schleiermacher an Wilhelm Schlegel den 6. März 1798, handschriftlich. [128]) Schleiermacher an Brinkmann. Briefw. 4, 54. d. 4. Jan. 1800.

Erscheinungen selber entdecken wollte. So sprach er aus was dieser Epoche in Dichtern, Philosophen, Historikern aufzugehen begann. Aber hiermit stand er an seiner Grenze.

Er war kein analytischer Geist; im Gefühl dieser Schwäche behauptete er gern, daß das Genie überall rein synthetisch verfahre. Deßhalb versagte ihm das große Werkzeug für die Entdeckung wahrer Bildungsgesetze: die Zerlegung der Erscheinungen. Sein Verfahren kam daher nicht darüber hinaus, die Thatsachen in Gesammtanschauungen gewissermaßen zu verdichten und diese dann unter sich zu gliedern. So gab nur dies ihm einen Vorsprung vor Hegel, daß er, unbehindert von den Voraussetzungen einer Dialektik, der geschichtlichen Anschauung selber hingegeben war; dagegen ging ihm die logische Klarheit ab, die innere Festigkeit einmal ausgestalteter Begriffe. Auch das fühlte er und nie ist verächtlicher über alle Mittel strenger wissenschaftlicher Methode gesprochen worden als in den Fragmenten, sie galten ihm für die nothwendigen Förmlichkeiten der Kunstphilosophie; er verlangte ihnen gegenüber den kategorischen Styl der zwölf Tafeln, wie ihn dann Oken wirklich eingeführt hat[129]. So entsprangen jene „hypostasirten Lieblingsbegriffe", wie Wilhelm sie später nannte, welcher schon damals den Bruder neckte, daß sich am Ende sein ganzes Genie auf mystische Terminologie beschränke[130]; ungezügelt entwickelte sich das sonderbare Verfahren, diese Begriffe bald in Antithesen zusammenzustellen, bald durch parallele Erscheinungskreise durchzuführen, kurz sie einer ruhelosen Combination preiszugeben. Beziehungen, Analogien, Antithesen mußten sich in einem solchen Geiste so üppig wuchernd vermehren, daß kaum mehr etwas unmöglich schien. Verdoppelte dann diesen Schein der Fülle die fragmentarische Form, so konnte der seltsame Eindruck entstehen, welchen die drei Fragmentensammlungen Schlegels und seine Einleitungen zu Lessing hervorrufen. Sollte aber stylistische Harmonie diese Unfertigkeit verdecken, wie in seinen späteren Arbeiten geschieht, alsdann verletzt dieser leere Schein der Einheit den Scharfblickenden mehr noch als jene offene Regellosigkeit: alle Spitzen sind abgestumpft, das Gefüge der Gedanken gleicht einem Körper ohne Knochengerüste.

In den Fragmenten, deren Inhalt wir nunmehr darlegen, wird als der kategorische Imperativ aller Theorie die intellektuelle Anschauung bezeichnet. Diese hat die Aufgabe, Individuen als Systeme, Systeme als Individuen zu verstehen und zu charakterisiren; Nationen und Zeitalter werden zu geschichtlichen Individuen (in welchen dann als Centralmonaden gewisse Vorstellungs-

[129]) Athen. 1, 2. S. 20. 21. [130]) A. W. Schlegel an Windischmann, Werke 8, 291. Briefw. 3, 71.

weisen, Classifikationen u. s. w. auftreten); selbst die Poesie und die Philosophie, die eine wie die andere als ein Ganzes, erscheinen in der Gestalt von Individuen. Für diese intellektuelle Anschauung stellt Friedrichs Schrift über Lessing die Aufgabe einer historischen Construktion des Ganzen der Kunst und Dichtung, und noch darüber hinaus suchen die Vorlesungen von 1804 in der Idee des unendlichen Ganzen, in dem organischen Zusammenhang aller Dinge die Kategorien unserer Weltauffassung[131]).

Dies „Verstehen" aus dem Ganzen ist das Eigenste in Friedrich Schlegels Denken. „Sich willkührlich bald in diese, bald in jene Sphäre, wie in eine andere Welt, nicht blos mit dem Verstande und der Einbildung, sondern mit ganzer Seele versetzen; bald auf diesen bald auf jenen Theil seines Wesens frei Verzicht thun, und sich auf einen anderen ganz beschränken; jetzt in diesem, jetzt in jenem Individuum sein Eins und Alles suchen und finden und alle übrigen absichtlich vergessen: das kann nur ein Geist, der gleichsam eine Mehrheit von Geistern und ein ganzes System von Personen in sich enthält und in dessen Innerem das Universum, welches, wie man sagt, in jeder Monade keimen soll, ausgewachsen und reif geworden ist"[132]). Auch findet er die höhere Bedeutung der Philologie hier gegründet, sie muß mit der Philosophie in Berührung gesetzt werden[133]). Auf diesem Wege wird jener bedeutsame Begriff der Encyclopädie vorbereitet, welchen später das Werk über Lessing näher bestimmte.

Und zwar ist die Entwicklung des Ganzen der geistigen Welt durch die Nothwendigkeit geschichtlicher Gesetze bestimmt. „Der Schein der Regellosigkeit in der Geschichte der Menschheit entsteht nur durch die Collisionsfälle heterogener Sphären der Natur, die hier alle zusammentreffen und ineinandergreifen." An dieser Stelle hebt Friedrich Condorcets Gedanken einer historischen Dynamik hervor.

Die wichtigste Erscheinungsgruppe war ihm selber und seiner Zeit die der Dichtung. Die Gesetzmäßigkeit aller geschichtlichen Erscheinungen spricht er hier durch die Formel aus: der vollendeten Einsicht in das Weltsystem der Poesie müsse es dereinst gelingen, selbst die Wiederkehr der Kometen in ihm vorauszubestimmen. Die Gliederung dieses Weltsystems zu finden war das Ziel seiner früheren Versuche gewesen. An die Stelle des Gegensatzes der objektiven und interessanten Dichtung tritt nun der Gegensatz der classischen und romantischen. Die moderne Dichtung fand in drei Systemen der Kunst ihren Ausdruck. Es giebt eine Epoche der transscendentalen Poesie,

---

[131]) Athen. 1, 2. S. 20. 31. 32. 66. 74. 127. philosoph. Vorlesungen von 1804 I. S. 88 ff. vgl. Charakteristiken 1, S. 257 ff. Lessings Gedanken 1, S. 34.
[132]) S. 32. [133]) 24. 124.

welche das Verhältniß des Realen und Idealen zu seinem Gegenstande hat und deren größter Dichter Dante ist; die im engeren Sinn romantische Poesie hat in Shakespeare ihren Höhepunkt; endlich muß eine Poesie der Poesie sich bilden, welche in jeder Darstellung immer wieder sich selber, den idealen schöpferischen Menschengeist, zum Gegenstand hat: diese hat Göthe begonnen. Universalität und vollendetes Bewußtsein ihrer selber, das sind die Grundzüge dieses neuen Ideals der Dichtung. Man bemerkt leicht die Analogie zwischen dieser sich selber darstellenden Dichtung und der sich begreifenden Philosophie. Diese Dichtung der Zukunft wird dann zugleich Wissenschaft sein, der Dichter muß Philosoph werden; „je mehr die Poesie Wissenschaft wird, desto mehr wird sie auch Kunst." Alle Träume der jungen Generation werden hier in Formeln umgesetzt[134]).

Er beschäftigt sich, wie Novalis, wie wir auch von Schleiermacher sehen werden, am Liebsten mit dem Roman. Wer den Wilhelm Meister gehörig charakterisirte, meint er, könne sich im Fach der Kritik zur Ruhe setzen[135]). Hier schließen sich an die Fragmente die Charakteristik Wilhelm Meisters und die Gespräche über Poesie mit ihrer Darstellung Göthes und ihrer Theorie des Romans[136]).

Der Dichtung steht die Praxis und ihre Sittlichkeit gegenüber. Schlegel findet, daß die Sittlichkeit bisher überall unterdrückt war; sie erlag unter dem Uebergewicht der „Oekonomen der Moral, rechtlicher und angenehmer Leute, die den Menschen und das Leben so betrachten und besprechen als ob von der besten Schafzucht die Rede wäre." Im Gegensatz hierzu fordert er von der ächten Sittlichkeit eine ihr eigene große Paradoxie, und es ist bekannt, daß einige seiner Aussprüche in den Fragmenten, wie der über die Ehe à quatre, es an dieser durchaus nicht fehlen ließen. Der Kern der wahren Sittlichkeit ist ihm dann, in Fichtes Geist, jene Selbstständigkeit gegenüber der Welt, welche er schon früher als den „höheren Cynismus", als die Gesinnung Lessings, begeistert gepriesen hatte[137]).

Wenn nun diese beiden Kräfte der geistigen Welt, Poesie und Praxis, die im Streite sind, sich ganz durchdringen und in Eins verschmelzen, entsteht die Philosophie; so bildete sich einst aus Dichtung und Gesetzgebung die griechische Weisheit. Das Wesen der Philosophie liegt nicht in irgend einer

---

[134]) S. 36. 65. 68 (mit abweichendem Sprachgebrauch S. 28 ff. der Roman als die romantische Poesie bezeichnet, im Lyceum 146). [135]) So schon in den Fragmenten des Lyceum S. 166. [136]) S. 6. 33 dramatische Form (hier scheint er diese als höchste zu betrachten); 27. 29. 30. 33 über den Roman, doch nicht alle als Friedrich zugehörig gesichert. [137]) S. 5. 8. 10. 11. 17. 20. 22. 23. 54. 72. 74. 82. 89. 114. 120. 127. 124. 145. Ueber sein Ideal des höheren Cynismus z. B. Lyceum

Methode, sondern in dem Standpunkt des Absoluten; sie ist Mystik. „Dies schöne alte Wort ist für die absolute Philosophie, auf deren Standpunkt der Geist Alles als Geheimniß und als Wunder betrachtet, unentbehrlich.“ Diese „ächte Mystik ist Moral in der höchsten Dignität“ d. h. sie ist die Philosophie, durch welche erst die Sittlichkeit vollendet wird. Sie ist ihrer Natur nach nie geschlossen. „Man kann nur Philosoph werden, nicht es sein. Sobald man es zu sein glaubt, hört man auf es zu werden.“ „Es ist gleich tödtlich für den Geist ein System zu haben und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen beides zu verbinden.“ Immer näher treten wir mit diesem Gedanken der Weltansicht Schleiermachers. Was hier von der Mystik gesagt wird, gilt ihm von der Religion; dieser Haß gegen ein jedes System, das die vollendete Philosophie sein will, glühte in ihm lebenslang[138]).

Die bedeutende Stellung, welche Schlegel von nun an der Religion einräumte, entsprang nicht aus der ursprünglichen Anlage seiner Gedanken. Wir suchen vergebens in den Fragmenten des Lyceum oder dem Aufsatz über Lessing nach Keimen seiner späteren Würdigung der Religion. Und Stellen in welchen er die Religion anderwärts berührt reden noch deutlicher als dieses Schweigen. Er verspottet Jakobi's Woldemar als ein „theologisches Kunstwerk“. Er macht in der Anzeige von Niethammers Journal gegen dessen Begriff einer auf das Sittengesetz gegründeten Religion zwar die universelle Natur des Christenthums geltend, welches allen Stufen menschheitlicher Entwickelung genugthue, aber diese Anschauung Lessings steht wie fremd innerhalb seines eigenen Gedankenkreises: er will die Voraussetzungen des Kant-Fichteschen Religionsbegriffs nicht verlassen.

In dem ihm eigenen Entwurf der Geistesphilosophie liegen folgende Gedanken über das vierte große System der geistigen Welt, die Religion. Die Mythologie entspringt aus einer unbegreiflichen angeborenen Duplicität des Menschen. Der Instinkt Vergleichungen und Gegensätze zu bilden schafft eine zweite Welt, ein Abbild der menschlichen, welche durch Abstraktion umgestaltet erscheint. So ist die homerische Götterwelt die einfache Vervielfältigung der homerischen Menschenwelt. Der Mythologie tritt der Christianismus gegenüber. Schon die Schrift über das Studium der griechischen Dichtung zeigte in dem progressiven und universellen Charakter

---

127, wo es aus dem Nathan mit tiefem Blick geschöpft erscheint. Fragm. 11.

[138]) Ueber Philosophie Athen. 3. 10. 13. 15. 19. 20. 21. 22. 24. 25. 32. 73. 146. Ueber Kant und Kantianer: 3. 4. 7. 13. 17. 26. 27. 89. 90. 105. 119. Ueber Fichte: 56. 77. 106. Ueber Schelling: 26. 83. (Schon Lyceum 155 „Geist ist Naturphilosophie.“) Ueber Hülsen: 80.

des Christenthums einen mächtigen Antrieb der modernen Kultur. „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisiren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte.“ Hieraus ergiebt sich, daß kein abschließender Begriff des Christenthums aufgestellt werden kann, sondern das Wesen des Christenthums stellt sich in demjenigen dar, was die Christen als solche seit achtzehn Jahrhunderten machen oder machen wollen. In diesem Sinn war das Christenthum, wie Schlegel mit tiefem Blicke bemerkt, auch eine der geschichtlichen Gründe der kritischen Philosophie. „Die Mysterien des Christianismus mußten durch den unaufhörlichen Streit, in den sie Vernunft und Glauben verwickelten, entweder zur skeptischen Resignation auf alles nicht empirische Wissen oder auf kritischen Idealismus führen“ [139]).

Im Zusammenwirken dieser großen Systeme erzeugt sich immer neu das Leben der geistigen Welt. Der thätige Antheil, welchen der Einzelne an demselben nimmt, erscheint in vierfacher Form.

Bildung nennen wir das Vermögen, alle Gestaltungen dieser Kreise in sich durchzuleben und zu vereinigen; in ihr waltet noch keine schöpferische Kraft, was sie gesammelt wieder zu zerlegen, ist der Witz immerfort geschäftig. „Ein witziger Einfall ist eine Zersetzung geistiger Stoffe, die also vor der plötzlichen Scheidung innigst vermischt sein mußten. Die Einbildungskraft muß erst mit Leben jeder Art bis zur Sättigung angefüllt sein.“ Der Witz ist daher Zweck an sich, wie die Tugend, die Liebe, die Kunst. Er ist das beständig Belebende und Erfrischende in allem Geistigen.

Bildung, zum Schaffen gesteigert, ist Genialität. Dies Schöpferische ist etwas Sittliches; in solchem Sinn soll man von Jedermann Genialität fordern. Was der Witz für die Bildung war, ist in dieser Region des schöpferischen Genies die Ironie. Sie ist das Zeichen der über jede Idee, jedes Kunstwerk, jede Gedankenform übergreifenden Macht des Unendlichen im Geist. Sie ist der Ausdruck des tiefen Bewußtseins, daß zwischen jenem Unendlichen und seiner Mittheilung auch in der vollendetsten Schöpfung eine unübersteigliche Kluft bleibt. „Die sokratische Ironie ist die einzige durchaus willkührliche und durchaus besonnene Verstellung. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unaufhörlichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Nothwendigkeit einer vollständigen Mittheilung.“ „Es giebt alte und moderne Gedichte, die durchgängig im Ganzen und überall den göttlichen Hauch der Ironie athmen.“ In

[139]) Athen. 6. 59. 60. 62. 63. 73. 125. 126. Eine spielende Uebertragung auf S. 62: „der Katholicismus ist das naive Christenthum; der Protestantismus ist sentimentaler.“

ihnen lebt „die Stimmung, welche alles übersieht und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigne Kunst Tugend oder Genialität.“

Was die Ironie als die Stimmung des schöpferischen Menschen, ist als Handlung desselben die Selbstbeschränkung, ja Selbstverneinung. „Die Selbstbeschränkung ist für den Künstler und für den Menschen das Erste und das Letzte, das Nothwendigste und das Höchste. Das Nothwendigste: denn überall wo man sich nicht selbst beschränkt, beschränkt einen die Welt, wodurch man ein Knecht wird. Das Höchste: denn man kann sich nur in den Punkten und an den Seiten selbst beschränken, wo man unendliche Kraft hat, Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“ [140]).

Mit der intellektuellen Anschauung, welche aus dem Ganzen entwirft, begann der Gedankenkreis der Fragmente. Hier schließt derselbe ab, in der Stimmung des schöpferischen Geistes, welchem das Ganze, das Unendliche gegenwärlig ist und der so über alles Endliche sich erhebt, über das eigene Werk, selbst über die eigene Person. Daher entspringen an dieser Stelle, aus dem Zusammenhang der Fragmente, der Begriff der Ironie, welchen Schlegel in die Aesthetik einführte, die Begriffe der Selbstbeschränkung, ja Selbstverneinung, in welchen er eine sittliche Empfindungsweise der Zeit, wie sie bis auf Schopenhauer hin lebendig war, ausprägte. Diese Begriffe umfassen die ästhetische und die sittliche Stimmung der pantheistischen Weltanschauung; sie sind dem verwandt, was Göthe als Resignation, was die Reden über Religion als Wehmuth bezeichnen.

Dieselben Probleme haben neben Schlegel den tiefsten und edelsten der dichterischen Generation beschäftigt, Novalis. Auch er sah das Ziel einer Geisteswissenschaft, und in der Verknüpfung der psychologischen und geschichtlichen Erscheinungsgruppen den Weg zu ihm. Aber auch bei ihm blieb alles Fragment, ein widerspruchsvolles Tasten. Denn bis dahin gab es weder eine wissenschaftliche Grundlage der Psychologie noch ein kritisch gesichtetes und wahrhaft verstandenes geschichtliches Material. Und so haben beide ein tieferes Verständniß in den geschichtlichen Wissenschaften bewirkt, sie haben Schellings, Hegels, Schleiermachers geschlossene Aufstellungen mit-

---

[140]) Auch Lotze in seiner werthvollen Geschichte der Aesthetik S. 371 verkennt den Sinn der Ironie bei Fr. Schlegel. Derselbe muß in den Fragmenten des Lyceum aufgesucht werden; vergl. über die hier dargelegte Reihe von Begriffen besonders Lyc. 147. 139. 140. 136 (auch Vorles. 2, 419). 161. 163. 138. An diese schließt sich Novalis Blüthenstaub S. 79: „was Fr. Schlegel als Ironie charakterisirt, ist meinem Bedünken nach nichts Andres als die Folge, der Charakter der Besonnenheit, der wahrhaften Gegenwart des Geistes.“ Er bezeichnet es als Humor. Hieruber dann Friedrich S. 83 und Wilhelm, der den Humor als „Witz der Empfindung“ bezeichnet.

begründet, aber in der Verworrenheit ihres Denkens waren sie Opfer der wissenschaftlichen Verfassung ihrer Epoche.

In diesem Sinn faßte Novalis den Gedanken einer umfassenden Wissenschaft der menschlichen Natur, welche er Realpsychologie oder Anthropologie nannte und hoffte in ihr das für ihn bestimmte Gebiet wissenschaftlicher Forschung gefunden zu haben. Wenn die Ethik, die Religionsphilosophie, die Aesthetik, die Philosophie der Geschichte dasselbe grenzenlose Gewebe der Erscheinungen von verschiednen Seiten betrachten, so möchte er, ungehindert durch künstliche Theilungen, den ganzen Zusammenhang des geistigen Lebens durchschauen. Seine Beobachtungen sind zuweilen von einer großartigen Unbefangenheit, einer Schärfe und Freiheit des Blicks, welche in dieser Zeit geradezu einzig ist, zuweilen freilich krankhaft, nirgend zusammenhängend. So streift er die wichtige Einsicht, wie wenig genügend der Gegensatz von Lust und Unlust für das Eigenthümliche in der Welt unserer Gefühle ist, wenn er bemerkt: „es ist die Möglichkeit eines unendlich reizenden Schmerzes da.“ So behandelt er die Bedeutung der Illusion für die Geschichte unsres Willens sehr tief und ohne jede pessimistische Folgerung. Wie später Hegel, sieht er in der Geschichte der Philosophie und Literatur die Entwicklung der Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes. Und er findet, wie neben ihm Schleiermacher, darin die höchste Aufgabe der Bildung, sich seines transscendentalen Selbst zu bemächtigen[141]).

Im Glauben der Gemeinden erzogen, nach kurzem Schwanken ihm wieder zugewandt, erfaßt er die Wirklichkeit des Christenthums. Von ihr ausgehend findet er in dem Gedanken eines Mittlers zwischen uns und der Gottheit den gemeinsamen Grundzug aller Religionen. Daher erscheint ihm allein die Weigerung, durch irgend ein Mittelglied mit dem göttlichen Wesen in Verbindung stehn zu wollen, als irreligiös. Und demselben Grundgedanken gemäß unterscheidet er die Religionen nach der Bedeutung, welche diese Vermittlung für sie hat, in zwei Grundformen. Pantheismus ist die Idee, daß Alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne, indem ich es dazu erhebe. Monotheismus ist der Glaube, daß es nur Ein solches Organ in der Welt für uns gebe. Beide Betrachtungsweisen sind einseitig und müssen untereinander versöhnt werden. Das war die religiöse Anschauung, welche er in seinen ersten Fragmenten darlegte[142]).

---

[141]) So Novalis Blüthenstaub S. 74; die Rhapsodien Schleiermachers waren unabhängig von demselben, auch hier also auf Grund der allgemeinen philosophischen Voraussetzungen ein verwandtes Ergebniß. [142]) Athenäum S. 91.

Sie wirkte auf Friedrich Schlegels beweglichen Geist. Es waren wahrscheinlich religiöse Fragmente, welche er aus der Sammlung von Novalis in die seine herübernahm. „Es ist sehr einseitig, heißt es nun in den Fragmenten, daß es grade nur Einen Mittler geben soll. Für den vollkommnen Christen, dem sich in dieser Rücksicht der einzige Spinoza am meisten nähern dürfte, müßte wohl alles Mittler sein." Bei manchen Aeußerungen der Religiosität Schlegels in den Fragmenten kann man zweifeln, ob sie mehr frivol oder lächerlich sind, so wenn er in der Madonna ein ewiges, nothwendiges Ideal, in jedem Tod einen Versöhnungstod sieht[143]). Seine wenig religiös geartete Natur sollte sich von da ab unter Schleiermachers und Hardenbergs Einfluß in religiösen Phantasien überbieten.

Das Gesammtbild der menschlichen Kultur, als der „Funktionen und Produkte des menschlichen Geistes," wie es Friedrich entworfen hat, stand sicher vor Schleiermacher, als er der Religion, Einer dieser Funktionen, ihre Stellung unter den übrigen bestimmte. Ja ihm lag andererseits der erste Ansatz dessen, was die Ethik Schleiermachers geleistet hat. Neben Schlegel wirkten die Fragmente von Novalis durch einzelne tiefgreifende Gedanken. Dagegen glaube ich die metaphysisch-religiöse Grundansicht Friedrichs, wie sie in dem Brief über Philosophie niedergelegt ist, eine Anticipation der Grundansicht Schleiermachers, auf die Einwirkungen der letzteren zurückführen zu müssen.

Ich bin am Ende meiner Darlegung der Beziehungen Schleiermachers zu der mächtigen Bewegung in Dichtung und philosophischem Gedanken, in deren Mitte sein geschichtliches Schicksal ihn gestellt hat. Der Umkreis und die Schranken seiner Bildung liegen nunmehr vor uns. Daß in ihr das historische Studium des Christenthums, das historische Studium überhaupt gänzlich zurücktraten: das war ihre gefährlichste Schranke. Wir treten aus der allgemeinen Darlegung und Erläuterung seiner Welt- und Lebensansicht von 1800 in das Einzelne der schöpferischen Arbeiten, welche dieser Lebensepoche angehören.

Den einheitlichen Mittelpunkt seines inneren Lebens, die Gedanken der Individualität, erfaßten wir wo er in seiner ersten Offenbarung hervortrat. Elemente mannichfachster Art wurden angezogen von ihm, abgestoßen, ver-

[143]) Athen. 63. 78. In derselben Art S. 64 über die Madonna. Das viel bedeutendere Fragment S. 52 bezieht sich ebenfalls auf das von Novalis über den Mittler.

schmolzen in jenem geheimnißvollen Weben des Innenlebens, das kein geschichtlicher Blick ganz durchdringt, bis nunmehr wie klare Krystalle die großen Anschauungsgruppen anschossen, welche in dieser Epoche Gestalt gewannen. Drei treten unter ihnen sichtbar in den Vordergrund.

Der eine gelangte in den Reden über Religion zu vollendeter Darstellung, der zweite in den Monologen; dort wurde der letzte Grund seiner Weltanschauung entwickelt, hier das Lebensideal, welches auf demselben ruhte.

Dann gab es aber einen Umkreis von Anwendungen der ihm eigenen Betrachtungsweise, in welchem er sich mit besonderer Virtuosität und Freude bewegte. Es war das Wiederverständniß der höchsten geistigen Schöpfungen, das was er höhere Philologie nannte, und, an diese sich anschließend, die Auslegung und Kritik philosophischer Werke. Hier war er eins mit Friedrich Schlegel. Sie entwarfen gemeinsam den Plan eines Wiederverständnisses des Mannes, welcher unter allen ihm der verwandteste war, und dessen überlieferte Werke zugleich als ein großes Räthsel dastanden, Plato's. Sie begannen gemeinsam an der Ausführung zu arbeiten. Hier entwickelte sich der ganze Gegensatz der Charaktere beider Männer und ihre Trennung begann. Schleiermacher nahm die Lösung dieser Aufgabe in die folgenden Zeiten hinüber. Zugleich war allmählig in ihm der Plan ausgewachsen, die moralischen Systeme aller Epochen der Kritik aus dem Gesichtspunkt der wissenschaftlichen Form zu unterwerfen. Auch dies Werk theilte das Schicksal des Plato. Und so wird jener dritte Kreis von Bestrebungen, welcher in dieser Epoche sich entwickelte, doch erst in der Behandlung der nächsten Epoche dargestellt werden können: denn ihr gehören die vollendeten Werke an, die aus ihm entsprangen. Hiermit ist der Weg bezeichnet, den die Geschichte dieser Epoche Schleiermachers noch zu durchlaufen hat.

Achtes Capitel.

Die Entstehung der Reden über Religion.

Die Reden über Religion entstanden auf dem Höhepunkt dieser Jugendepoche Schleiermachers.

Es giebt einen nur zu flüchtigen Moment, in welchem die Verhältnisse, die wir uns in der ersten Reife des Lebens geformt haben, unendlicher Entwicklung fähig erscheinen, alle Hindernisse in ihnen überwindlich. Das ist eine Zeit des reinsten Glückes. Seitdem das Zusammenleben mit Friedrich Schlegel begonnen hatte, Beziehungen zu der jungen Generation über Berlin hinaus sich knüpften, schriftstellerische Pläne und persönliche Verhältnisse sich zusammenschlossen, hob diese Zeit für Schleiermacher an. „Du mußt Dich nicht wundern," schreibt er der Schwester den 30. Mai 1798, „daß es mit meinem Schreiben so auffallend schlecht geht, es steckt nichts dahinter als das lautere Wohlbefinden und Lebensgenuß. Der Sommer hält mich an tausend Stricken gefangen und läßt mich nicht los; ich komme kaum dazu die Hälfte von alledem zu thun, was ich mir vorsetze, und doch kann ich eigentlich nicht unzufrieden mit mir sein. Ich lebe, ich mache anderen angenehme Stunden, ich bin ihnen nützlich beiher; was kann man denn auf dieser Welt mehr thun?" Wenigstens einen Tag in jeder Woche verlebte er draußen bei seiner Freundin, welche mit den Ihrigen im Thiergarten ein kleines Haus bewohnte; da wurde Italienisch, Shakespeare, Physik getrieben; „dazwischen gehn wir in den schönsten Stunden spazieren und reden recht aus dem Innersten des Gemüths miteinander über die wichtigsten Dinge. Herz schätzt mich und liebt mich, so sehr wir auch von einander unterschieden sind. Der Herz ihre Schwestern, ein paar liebe Mädchen, freuen sich, so oft ich komme, und sogar ihre Mutter, eine verdrießliche und strenge Frau, hat mich in Affektion genommen."

Wohl blieben Mißverständnisse nicht aus, aber sie lösten sich in Harmonie auf. Zwischen Henriette Herz und Friedrich stand stets der außerordentliche Gegensatz dieser Naturen. Sie mit ihrer exakten und ein wenig kühlen Menschenkenntniß sah Vieles in Friedrich worüber Schleiermacher sich täuschte, und die Besorgniß um ihre Freundin Dorothea schärfte noch ihren Blick. Friedrich seinerseits war eifersüchtig in seiner Freundschaft; er klagt wohl, daß er nur den Verstand des Freundes besitze, Henriette aber sein Gemüth; und in solcher Verstimmung war sogar einmal in Dorothea und ihm die Besorgniß aufgestiegen, daß Schleiermacher sich über sich selber täusche, daß seiner Freundschaft gegen die Herz eine Leidenschaft zu Grunde liege,

und diese Entdeckung früher oder später ihn unglücklich machen werde. „Das war mir denn zu arg und ich habe stundenlang ausgelassen darüber gelacht. Die arme Herz aber war ein paar Tage lang ganz zerrüttet über dieses Mißverständniß. Dem Himmel sei Dank ist Alles wieder im Gleichen und wir gehn ungestört unsres Weges fort."

Auch äußere Wechsel genug gab es in diesem Sommer und Herbst. Schon im März war er mit Wilhelm Dohna in Madlitz bei der Finkenstein'schen Familie, Verwandten der Dohna's, und erfreute sich an dem alten Kirchengesang, der dort gepflegt wurde; er liebte die Musik, die Offenbarung des Gemüthslebens und empfand auch in diesem Punkt wie seine Schwester Charlotte, welche in der Stille des Schwesternhauses keine höhere Freude hatte. Zurückgekehrt hatte er dann seine Zeit zwischen dem Bruder, der zum Besuch gekommen war, und der kranken Freundin Veit, bei der er manche Nacht wachte, theilen müssen. Im Mai, als Wilhelm Schlegel, der lange Erwartete, erschien, gab es neue Zerstreuungen. Einmal aß Schleiermacher mit den Schlegel bei Iffland, der später mit so herbem Spott über die neue Schule herfiel. „Gerade da," erzählt Schleiermacher, „habe ich mich sehr gut amüsirt. Das komische Talent dieses Mannes ist ganz einzig, er ist voll lustiger und ergötzender Anekdoten und die agirt er gleich so köstlich, daß man so seiner Kunst weit mehr froh wird als auf dem Theater. Dabei ist er höchst gutmüthig, was Leute von dieser Gabe so selten sind, und das Bewußtsein, daß er seiner Gesinnungen wegen, mit denen er aber nicht prahlt, Achtung verdient, läßt es einem recht wohl bei ihm sein." Nach einem Monat entführte Wilhelm den Bruder nach Dresden; dieser Strohwitwerstand wurde Schleiermacher durch ein Unwohlsein noch verdrießlicher; im Juli entschädigte ihn ein Badeaufenthalt in Freienwalde mit Herz und dessen Frau. „Dort wohnte ich in einem Hause, wo unten ein verrückter Mensch war, wo ich Abends ein Stümpfchen gezogenes Licht auf dem schmutzigsten Küchenleuchter bekam, und wo die Schweine haufenweise bis in die zweite Etage hinaufstiegen und sich vor meiner Thür lagerten." Er wußte sich zu schicken und verbrachte in der anmuthigen Gegend glückliche Tage.

Das war eine Zeit über „die gute Lebensart" zu sinnen und neue Fragmente aufzuspüren. Er dachte an eine zweite Fragmentenreihe, die er mit Friedrich arbeiten wollte, und damit sie nicht in's Stocken kam, mußte er wöchentlich eine bestimmte Zahl seiner Einfälle bei Henriette Herz abliefern. Er schrieb jene Bemerkungen über die Geselligkeit auf, deren Zusammenhang ich darzulegen versucht habe, und auch hier war ihm gewiß die beste Freude, sie der Freundin mitzutheilen, welche sich auf Geselligkeit

ungemein gut, viel besser als er, verstand. Er plante mit Henrietten an einem Essay über die Treue und Friedrich wünschte ihnen Glück, daß sie „die Treue charakterisiren d. h. anatomisch zerstören" wollten; denn abgesehn von seiner eigenen sittlichen Antipathie wider die Treue (nämlich gegen das Individuum anstatt gleich gegen das Universum), war Schleiermachers Treue gegen die Herz ihm besonders unbequem. Den Grundgedanken dieses Essay, wie er in einem Motto aus Aristoteles enthalten war, brachte Schleiermacher später in das Distichon: „Weißt du dem Urbild nur, dem du nachstrebst, Treue zu halten, Dann, wo du liebest, geschieht's sicher mit ewiger Treu" [1]). Er sann auch über jenen Essay von der Schamhaftigkeit, welcher dann in die Briefe über Lucinde eingeflochten wurde; in seine Tagebücher schrieb er darüber: „Unschuld ist das Unbewußtsein der Wechselwirkung des Animalischen und Moralischen. Man kehrt wieder zu derselben zurück, indem man diese Wechselwirkung vernichtet" [2]). Und wenn er endlich bald nach Schlegels Abreise sich doch in Kant und Fichte zu vertiefen begann, um seine Kritik der Sittenlehre abzuschließen: so sollte er bald selber bemerken, daß für eine solche Aufgabe noch die Zeit nicht gekommen war.

Es hat einen eignen Reiz durch die Briefe Friedrichs aus dieser Sommerzeit 1798 in die innersten damaligen Regungen des Berliner Kreises zu blicken, in diesen fröhlichen Uebermuth, der sich nicht scheut mit der Welt in Fehde zu leben, in diese innige Gemeinschaft, die jedes halbe Wort verständlich macht, in diese helle, selbstbewußte Freude an der Geselligkeit, an Gesprächen, die tagelang gepflogen werden, an tiefen Gemüthsbeziehungen; durch alle Glieder des kleinen Kreises geht das Gefühl, daß so untereinander zu leben besser sei als Alles was einer schreiben könne. Die Zeit stand vor der Thür, in der tiefe Schatten über all dies fallen sollten; aber damals genossen sie ahnungslos ihr Glück. Es war bei dieser ersten Trennung Schleiermacher ein Bedürfniß auf sein Verhältniß zu Friedrich zurückzublicken. „Es ist Vieles," erwiderte Friedrich, „in Deinem Brief zu schön, als daß ich's beantworten könnte. Auch fürchte ich mich ins Dithyrambische zu verfallen. Uebrigens sinne, wie wir uns so rein, so voll und so viel genießen können als möglich. Ich thue desgleichen; die Jugend ist flüchtig." Schleiermacher antwortete ihm mit seinem berühmten Wort von der ewigen Jugend [3]).

Und zugleich schloß sich damals in Dresden jene größere Genossenschaft enger zusammen, welche mit Schleiermacher sich um das Athenäum vereinigt hatte. Im Mai hatte Gries, der Uebersetzer romanischer Dichter, Wilhelm

---

[1]) Denkm. 113 (2). [2]) Denkm. 114 (10). [3]) Briefw. 3, 84. 89. 90.

Schlegels Frau und ihre liebliche Tochter, Auguste Böhmer, nach Dresden gebracht, zu der dort verheiratheten Schwester der Schlegel. Ueber Berlin kam nun Wilhelm mit Friedrich. Es war die Epoche in welcher der jungen Generation im Klosterbruder und im Sternbald zuerst der Sinn für die bildende Kunst aufgegangen war. In den Sälen der Dresdener Galerie schrieben Wilhelm und Caroline das anmuthige geistvolle Gespräch „die Gemälde" für das Athenäum. Friedrich fühlte sich natürlich verpflichtet „die Honneurs der Synconstruktion zu machen." Er war gekommen, um hier einen Brief an Dorothea über die Philosophie, einen Essay über die Selbstständigkeit, welcher seinen sittlichen Grundgedanken entwickeln sollte und nicht weniges Andere zu schreiben. Aber wie denn „die Luft und er selber voll der Keime aller Dinge steckten", konnte er doch nicht umhin, mit Wilhelm über Malerei, mit Hardenberg, der nun auch erschien, über den Galvanismus zu sprechen und mit seiner Schwester und deren Kinde, als den einzigen, die dafür den rechten Sinn hatten — zu faullenzen. So kam mit genauer Noth der Brief an Dorothea zu Stande. Schleiermacher wurde doppelt vermißt, als Mitte August auch Schelling in Dresden sich einfand. „Es wird," schrieb Friedrich an ihn, „so zu sagen ein philosophischer Convent sein. Wenn Du nur dabei wärest."

Er selber war Ende August, noch bevor Friedrich zurückkehrte, nach Landsberg gegangen, die ältesten Freunde wiederzusehen. Es war ihm ein eigener Eindruck, als er wieder auf seiner alten Kanzel stand, halb Freude, halb Schrecken; es wollte ihn bedünken, als wären auf einen Schlag die zwei Jahre vernichtet, die zwischen diesem Moment und der Gewohnheit vergangener Zeit standen, und wie viel Schönes und Gutes lag doch in diesen beiden Jahren! „Hier," schrieb er an die Freundin, „wo ich des Guten und Schönen so viel habe, fühle ich das, was mir durch Sie geworden ist, so lebhaft als je." Nun las er der Cousine manches inzwischen Gearbeitete vor und fand besonders eine begeisterte Verehrerin des Katechismus für edle Frauen in ihr. Am dritten September feierten sie den Geburtstag des alten Onkels: „ein und sechzig Jahre hat er nun die Welt gesehn und sie kommt ihm gewiß recht alt vor. So munter ich ihn auch gegen sonst gefunden habe, von der ewigen Jugend hat er nichts bekommen; aber Gleichmuth und Ruhe und ein hilfreiches Wesen — davon hat er großes Maß — sind doch ein schönes Substitut derselben." Freilich manche trüben Eindrücke standen daneben, die Cousine litt viel und er hatte auch hier wieder sein Talent zur Krankenpflege zu üben, der wunderliche Sohn des Oheims lebte immer noch unversorgt neben dem Vater hin[4]).

[4]) Briefw. 1, 191 ff. und handschriftlich Schleierm. an Charlotte v. 15. Oct. 1798.

Nie tiefer als während einer kurzen Trennung fühlt man was man besitzt. „Ach Liebe," schreibt er den 6. September an Henriette Herz, „meine Saat steht so schön und meine Wohnungen sind alle so friedlich und heimisch, daß mir wohl vor dem kleinsten Wölkchen bange sein darf."

Als sollte er noch einmal rückwärts in lebendiger Anschauung alle Lebenskreise durchmessen, in die er nach und nach eingetreten war, sah er nach der Heimkehr von Landsberg Louis Dohna, den alten geliebten Zögling wieder. „Ja, ja, ein Besuch von Louis," berichtet er der Schwester den 15. October, „das große und glänzende Herbstmanoeuvre hat auch ihn hergeführt. Er ist beinahe drei Wochen hier gewesen und ich habe wie Du leicht denken kannst, diese ganze Zeit ausschließlich mit ihm und seinen Brüdern gelebt, und mich seiner Gegenwart und Freundschaft zu mir recht innig gefreut. Von Morgens an war ich bei ihm und half ihm die Merkwürdigkeiten von Berlin besehn — wie viel und wovon auf unsren Wanderungen durch die Stadt gesprochen worden, kannst Du leicht denken. Mittags aß ich immer mit ihnen und die Abende brachten wir größtentheils Alle bei Herzens zu. Wilhelm kam während der Anwesenheit seines Bruders von seiner Reise zurück sodaß drei Schlobitter hier waren und ich mich ganz in die alte Zeit versetzen konnte, um so mehr, da sie alle mehr oder weniger von dem Ton und den Manieren des väterlichen Hauses an sich haben. Louis ist, wie ich es erwarten konnte, ein gar herrlicher Mensch geworden, sanft und fest, fröhlich und lieblich. In mir hat er meiner alten Freundschaft und Liebe Nahrung gegeben und es hat mich sehr glücklich gemacht die seinige nicht verringert zu finden. Zum Glück bekamen wir während seines Hierseins von der guten herrlichen Friederike sehr beruhigende Nachrichten." Ueber alle Glieder der zahlreichen Familie erhält die Schwester Mittheilung und man bemerkt wie die Söhne des Hauses kaum ein Geheimniß vor ihm hatten[5]).

So verlebte er Frühling, Sommer, Herbst 1798. Schon meldeten die ersten Anzeichen nahe Stürme.

Als er den 21. Juli von Freienwalde zurückkehrte, fand er eine eilige Botschaft Sacks vom vorhergehenden Tage; sie betraf den Antrag einer Hofpredigerstelle in Schwedt. „Die Gemeinde," schreibt er der Schwester, „ist nicht unbedeutend und das Gehalt von der Art, daß die Stelle zu den besseren gehört" (es betrug 600 Thaler). Natürlich war Schleiermacher bald entschieden, abzulehnen; aber Sack bestand auf einer erneuten Bedenkzeit und Alexander Dohna redete ihm ernsthaft zu hinzugehen. „Es sind mir,"

[5]) Briefw. 1, 193. Handschriftlich Schleierm. an Charlotte 15. Oct. 1798.

schreibt er der Freundin, „viel bittere Gedanken durch den Kopf gegangen. Wenn man an einem so bedeutenden Scheidewege steht, auf dem man von außen gezwungen wird zu reflektiren, so kann man nicht vermeiden, das Leben mit all seinen Ungewißheiten zu erblicken. Was kann Alles begegnen! Wenn Schlegel Berlin untreu würde oder gar wenn Sie mich einmal aufgeben könnten! Sehen Sie, auch daran habe ich denken müssen, aber ich habe es doch nicht denken können. Doch nichts mehr von der fatalen Geschichte." Er fühlte indeß wohl, sie war damit, daß er nach ein paar Tagen von Neuem ablehnte, nicht abgethan: Sack hatte noch besondere Gründe, in ihn zu dringen. Wenige Tage darauf wurden diese denn auch ausgesprochen.

Es scheint, daß „die Briefe einer reisenden Dame über Berlin", welche damals in den preußischen Jahrbüchern erschienen waren und durch ihre indiskrete und übertriebene Besprechung gesellschaftlicher Zustände viel Aufsehn machten[6]), das neue Gespräch hervorriefen. Die Verfasserin war die Frau des Buchhändlers Unger, in deren gastfreiem Hause die Schlegel viel aus- und eingingen, die aber namentlich von Schleiermacher mit wenig schmeichelhaften Ausdrücken bezeichnet und, so weit es anging, gemieden war. Sack, dessen Vater und Schwiegervater mit Moses Mendelssohn so viel umgegangen waren, bemerkte, daß er durchaus nicht so pedantisch sei, sich gegen den Umgang mit Juden zu erklären; aber er habe doch keinen Sinn für die Gesellschaft, wie sie Madame Unger beschrieben. Er fürchte, daß es auf viele Leute einen nachtheiligen Eindruck mache, wenn zu bekannt werde, wie ganz Schleiermacher unter diesen Menschen lebe; ja es sei zu besorgen daß der Ton, den man in dieser Gesellschaft annehme, ihm mit der Zeit Gleichgültigkeit, Widerwillen gegen sein Amt einflößen müsse. Nun gestand er offenherzig, daß er die Versetzung nach Schwedt gewünscht habe, damit ein paar Jahre Abwesenheit das änderten, was sich sonst vielleicht nicht ändern ließe. Schleiermachers Vertheidigung war nicht im Stande die Bedenken des würdigen Mannes zu beseitigen. Sack, meinte er, wolle schlechterdings Manches nicht sehen wie es sei. Dies war der Anfang einer Differenz mit Sack, welche seine äußere Laufbahn sehr beeinträchtigen und ihn tief schmerzen sollte. Sie endete erst als er sich wirklich entschloß, Berlin zu verlassen. Jetzt wurde ihm auch mit einem Schlage deutlich, welche scharfen Urtheile von angesehenster wohlwollendster Seite her den gesellschaftlichen Kreis trafen, in dem er sich bewegte.

Zugleich wurden die Besorgnisse seiner Schwester durch diesen Vorgang neu erregt. „Es ist mir sehr lieb," bekennt sie[7]), „daß Sack sich

---

[6]) Ich habe sie in der Darstellung der Berliner Zustände S. 182 angeführt und mit der nothwendigen Vorsicht benutzt. [7]) Charlotte an Schleierm., den 12. August 1798, handschriftlich.

mehr unterstanden hat als ich; er hat Dir aber meines Herzens Innerstes dargelegt, auch ich bin seit Deinen letzten Briefen Deines Umgangs wegen in Sorgen und bin, so sehr ich auch Manches Dir Unangenehme einsehe, doch im Ganzen nicht zufrieden, daß Du die angebotne Stelle nicht angenommen." Seine Rechtfertigung ihr gegenüber besitzen wir. „Du glaubst mir gewiß auf meine bloße Versicherung, daß in meinem Verhältniß zu den Frauen nicht das Geringste ist, was auch nur mit einem Anschein von Recht übel gedeutet werden könnte; Du wirst in Allem, was ich über sie gesagt habe, nicht eine Spur von Leidenschaft angetroffen haben und ich versichere Dich, daß ich von jeder Umwandlung weit entfernt bin. Daß die Herz eine Jüdin ist, schien Anfangs gar keinen nachtheiligen Eindruck auf Dich zu machen und ich glaubte, Du seist mit mir überzeugt, daß wo es auf Freundschaft ankommt, wo man ein dem seinigen ähnlich organisirtes Gemüth gefunden hat, man über solche Umstände hinwegsehn dürfe und müsse. Die Stelle in Schwedt ausgeschlagen zu haben, hat mich noch keinen Augenblick gereut; es sind dabei wirklich nicht nur meine hiesigen freundschaftlichen Verbindungen im Spiel, sondern mein ganzes literarisches Streben, welches doch ein wichtiger Gegenstand ist. Wenn Andere Stellen annehmen und vertauschen nur um des Geldes willen oder um heirathen zu können, so findet man das natürlich und in der Ordnung, und wenn jemand nicht seinen Beutel oder seinen Ehestand, sondern seinen Kopf die zweite Hauptrücksicht sein läßt, so soll das übel gedeutet werden. Ich tröste mich aber, und jede neue Gelegenheit etwas zu lernen, die sich mir eröffnet und jede Stunde, die ich in Unterredungen zubringe, in denen das Gemüth sich fühlt und beruhigt und bestimmt, läßt mich mit Freude an meine Beharrlichkeit denken."

Er hatte erfahren, wie schwer ein Mensch der Verkennung entgeht, der aus der Tiefe eines persönlichen sittlichen Ideals einen freien und eigenen Styl des Lebens sich gestaltet; aber sein Wille stand fest, den Kampf nicht zu scheuen. Er hatte erfahren, wie gerade an den Geistlichen der Anspruch tritt, daß er auch dem Vorurtheil keinen Anstoß gebe; aer er war entschlossen, mit Verzicht auf eine äußerlich glänzende Laufbahn die Idee eines wahren Geistlichen, welche er in sich trug, eben diesem Vorurtheil gegenüber zu verwirklichen und vor der Welt zur Anerkennung zu bringen. Und das Bedürfniß freiester Entwickelung, wie es sein Lebenselement war, ein herber Stolz gegenüber der Welt und den äußeren Verhältnissen, der seit seinen Jünglingsjahren in ihm lebte, trieben ihn, im Bewußtsein der Reinheit seines Willens und seines Lebens dem äußeren Schein Trotz zu bieten und

bis an die ob auch vieldeutige Gränze dessen zu gehen, was ihm in seiner Stellung gesellschaftlich gestattet erschien.

Ich habe in früheren Kapiteln ausführlich die wissenschaftliche Lage dargestellt, in welcher die Reden über Religion entstanden: dies war seine persönliche Lage: alle Lebensverhältnisse seiner Jugendepoche auf ihrem Höhepunkt, ein überströmendes Gefühl des Reichthums in seinem Herzen, andererseits die ersten Anzeichen, daß die Stellung, welche er inmitten der Berliner Gesellschaft eingenommen, seine äußere Zukunft gefährden würde. In ihr begann er ein Werk zu schreiben, welches mit einer auch in der Zeit Fichte's außerordentlichen Kühnheit die Voraussetzungen aller damaligen Partheien über Religion, Christenthum, Kirche angriff, Alles was dem in der Kirche herrschenden gemäßigten Rationalismus das Heiligste war, in Frage stellte, und sein religiöses Innenleben, welches weitab lag von dem was der damaligen Kirche als Religion galt, hinaustreten ließ in die Welt.

Ueber die Entstehungsgeschichte der Reden im Einzelnen sind wir sehr ungenügend unterrichtet. Es ist eine merkwürdige Thatsache, daß der Plan der bedeutendsten Schrift dieser Epoche in keiner Stelle des Briefwechsels erwähnt wird. Andere Pläne, welche in die Bestrebungen der Genossen eingreifen sollten, wurden ausführlich besprochen, um dann nicht verwirklicht zu werden; dieser entsprang aus der eigensten Tiefe seines Wesens, er war mit ihm heraufgewachsen, als eine vielleicht ihm selber lange unbewußte Nothwendigkeit. Nun hatten die Entwicklung seines sittlichen Lebensgehalts, die Einwirkungen von Dichtern und Philosophen ihn plötzlich gezeitigt. Die Grundanschauung der Reden trat in einem schöpferischen Vorgang hervor, welcher dem Jahr 1798 angehört. Einige Wochen nach Vollendung der Reden schrieb er in sein Tagebuch über das plötzliche Gewahrwerden der Idee von genialen Werken: „die Geburt der Minerva ist eine schöne Allegorie auf die Art wie höhere Geisteswerke entstehn."

Mit Friedrich, sicher auch mit Henriette Herz, müssen schon seit dem Frühjahr 1798 tiefgehende Unterredungen über das große Thema der Religion stattgefunden haben[8]). Unter dem Einfluß der früheren Arbeiten Schleiermachers war es Schlegel als seine Bestimmung erschienen, eine Moral zu stiften. In dem während des Sommers 1798 entstandenen Brief an Dorothea erklärte er nunmehr, sichtlich angeregt durch den neuen Ideengang des Freundes, welcher sich mit den religiösen Beobachtungen und Re-

[8]) Briefw. 3, 81. Friedrich an Schleierm. aus dem Sommer 1798. „A propos von Gottheit, Dein Geist über den Wassern, das ist doch eben nur ein Weichling, der im kalten Wasser baden soll und nicht hinein will." Diese Stelle bezieht sich vielleicht auf ein früheres Stadium des Planes.

flexionen Hardenbergs so nahe berührte: „der Gedanke des Universums und seiner Harmonie ist mir eins und Alles; in diesem Keime sehe ich eine Unendlichkeit guter Gedanken, welche an's Licht zu bringen und auszubilden ich als die eigentliche Bestimmung meines Lebens fühle.“ Und zwar erscheint ihm „ein gesetzmäßiger Wechsel zwischen Individualität und Universalität als der eigentliche Pulsschlag des höheren Lebens.“ „Je vollständiger man ein Individuum lieben und bilden kann, je mehr Harmonie findet man in der Welt; je mehr man von der Organisation des Universums versteht, je reicher, unendlicher und weltähnlicher wird uns jeder Gegenstand.“ So gestaltet sich ein höheres Leben; inmitten desselben ist aber Religion, „wenn man göttlich denkt und dichtet und lebt, wenn ein Hauch von Andacht und Begeisterung über unser ganzes Sein ausgegossen ist“ [9]). Ganz sichtbar ist es nur ein Widerschein der religiösen Stimmungen Schleiermachers, wenn Friedrich den 20. October 1798 schreibt: „Mir kommt es vor als finge die moderne Geschichte jetzt noch einmal an, als theilten sich alle Menschen von Neuem in Geistliche und Weltliche. Ihr seid Weltkinder, Wilhelm, Henriette und auch Auguste. Wir sind Geistliche, Hardenberg, Dorothea und ich“ [10]). Und bald darauf: „Hülsen, Hardenberg, Schleiermacher, wir gehören doch zu Einer Centralsonne.“

Zugleich erscheinen in Schleiermachers wissenschaftlichem Tagebuch jene Gedanken, welche die Keime der Reden über Religion enthalten. Ich darf als feststehendes Ergebniß meiner Untersuchung betrachten, daß sie nicht vor dem August 1798 niedergeschrieben wurden. Auch hieraus folgt, ihren Charakter erwogen, daß der Plan der Reden damals erst in Schleiermachers Geiste sich aufbaute. Man wird nicht erwarten in die Art, wie das geschah, durch solche Aufzeichnungen einen vollen Einblick zu erlangen. Man zeichnet einen einzelnen Gedanken nur auf, wenn man ihn auch vergessen könnte, wenigstens in der Form vergessen, in welcher man ihn eben faßte. So wird man die große Grundanschauung Schleiermachers von der Religion hier nicht suchen. Aber er stellt gleich in den ersten Bemerkungen den apologetischen Ausgangspunkt seines Werkes fest: „Was vertheidigt werden soll, muß ganz aus sich selbst vertheidigt werden, so auch die Religion, nicht als Mittel.“ Dann die wichtigste Folgerung aus seiner Grundanschauung: „Dogmen, selbst das ursprüngliche, entstehen nur bei Entbindungen des religiösen Sinns und es bleibt gewöhnlich nachher nur das caput mortuum derselben zurück“, an welche sich ein anderes Ergebniß in etwas späterer Auf-

---

[9]) Athenäum 2, 1 S. 14. 15. vgl. 2 ff. [10]) Friedrich an Wilhelm den 20. Oct. 1798 handschriftlich.

zeichnung anfügt: „Alles Forschen nach Wahrheit in der Religion ist blinder Glaube". Er bemerkt, wie die Geschichte einen hervorragenden Bestandtheil des religiösen Anschauungskreises ausmacht und wie auch das sittliche Leben erst auf dem Grunde der Religion sich vollendet. Er setzt darauf einige Mal an, das Verhältniß von Religion und Moral in einer klareren Formel auszusprechen, ohne daß eine reine Einsicht in dies Verhältniß entspränge. So zeigt die Entstehungsgeschichte, wie von seiner Grundansicht über Religion gerade der Theil, welchen wir am wenigsten folgerichtig und haltbar finden werden, wirklich noch nicht reif in ihm geworden war. Unter einigen Sätzen über das Christenthum, die Relativität seines Begriffs, seinen polemischen Charakter fällt dann noch die sonderbare Aeußerung auf, daß das Judenthum nie eine Religion gewesen sei, sondern ein Orden, auf eine Familiengeschichte gebaut; sie zeigt besser als jede Kritik, wie wenig auch seine in den Reden enthaltenen geschichtlichen Ansichten über die einzelnen Religionen aus einem tieferen Studium entsprangen [11]).

Die tiefe Sammlung, in welcher alsdann die Ausarbeitung der Reden begonnen ward spiegelt sich in der Thatsache, daß vom 8. November 1798 bis zum 15. Februar des folgenden Jahres, soweit ich sehe, keine Briefzeile von Schleiermachers Hand vorhanden ist. Den 5. Februar findet man die erste Erwähnung Friedrichs, daß er von dem Werk des Freundes Kenntniß bekommen hat [12]). Mitte des Februar wird er dann plötzlich auf einige Monate nach Potsdam geschickt, um dort die Geschäfte des alten Hofpredigers Bamberger zu versehn, bis der König, der diese Stelle unmittelbar vergab, einen Nachfolger desselben ernannt haben würde. Er näherte sich, als diese Unterbrechung kam, dem Schluß der zweiten Rede. Ich finde, daß die Folgen dieses unwillkommenen Wechsels in dem Werk sehr fühlbar sind. Die beiden ersten Reden reißen unfehlbar jeden Leser in einer starken Bewegung mit sich fort; ihr Aufbau ist kunstvoll, ihre Beredsamkeit überwältigend; sie erschöpfen in ihrer Art den Gegenstand. Der rhetorische Styl der Reden hätte nun durchaus eine Steigerung in Gehalt und Beredsamkeit verlangt, wenn der Leser nicht zu sehr ermüden, wenn die Wirkung irgend auf gleicher Höhe erhalten werden sollte. Diese Steigerung wäre vielleicht unter allen Umständen Schleiermacher unmöglich gewesen. Die ihn begeisternde Anschauung ist in den zwei ersten Reden ausgesprochen; und es war eine starke Selbstkritik in dieser Richtung, wenn er Sack versicherte, derselbe würde in

---

[11]) Denkmale S. 104; von der ersten Hälfte der Behauptung das Gegentheil Reden 286 ff.. die zweite aufgenommen S. 287. [12]) 5. Febr. 1799: „Schleiermachers Religion wird sehr gut." Handschriftlich.

den folgenden Reden nichts finden was nicht mehr oder weniger in den zwei ersten stünde[13]). So war auch die gewaltige Bewegung, in welcher die erste Darstellung seines religiösen Innenlebens hervordrang, nun vorüber. Und gleichzeitig hiermit sah er sich nun aus der innigen Gemeinschaft, besonders mit Henriette Herz, gerissen, welche ihn trug. Er trat in Amtsgeschäfte, die sehr in Anspruch nahmen. Er fand in Potsdam eine volle Kirche, predigte vor dem König, in den übrigen Amtsverhältnissen waren viel alte Verwirrungen abzuwickeln. In Bambergers Haus, wo er wohnte, nahm ihn die Häuslichkeit von Personen in Anspruch, die ihn doch nicht unmittelbar interessirten.

So war sehr natürlich, daß er in das „Machen" kam. Friedrichs Kritik sah sofort, daß in der dritten Rede der Styl sich verschlechterte und er bat ihn, unter verschiedenen diplomatischen Wendungen, sich nicht zu übereilen und nichts zu erzwingen. Schleiermacher selber bemerkte, wie er sich immer weniger genügte. Auch das tritt in den letzten Reden störender hervor als in den beiden ersten, daß er sich für das Schreiben an Plato zu stimmen pflegte. Die platonisirende Sprache und Dialektik wird nicht selten bis zum Unerträglichen manierirt. Doch ist in der vierten Rede wieder ein freierer Fluß der Beredsamkeit zu bemerken. Es waren Monate der tiefsten innerlichen Erregung bis zur Vollendung des Werks. „Halten Sie das nicht für eine schlechte Art von Unruhe und predigen Sie mir darin keine Resignation. Was ist denn dieses Unbekannte in mir, was mich soll hindern dürfen, zu thun was ich will und soll? und warum soll ich es so ruhig jenseits meiner Willkür liegen lassen? Man muß auf alle Weise streben, die Herrschaft darüber zu erlangen und dies ist vielleicht der einzige wahre, gewiß der einzige moralische Nutzen, den das Machen für mich haben kann"[14]).

Aber während so ernsthafte Schwierigkeiten ersten schriftstellerischen Auftretens ihn bedrängen, sind die kleinen Briefe, die fast täglich nach Berlin wandern, von der innigsten Ruhe erfüllt. So deutlich als diese Blätter spricht vielleicht nichts den großen Grundzug dieser Natur aus, daß ihr Geltung, schriftstellerische Wirkung, der Nachruhm selber, der sonst den Genius entflammt, gar nichts galten verglichen mit der stillen, tiefen Wirkung von Seele zu Seele, verglichen mit der Gemeinschaft der Gemüther. Jeder

---

[13]) Die Aeußerung an Sack Briefw. 3, 107. [14]) Der interessante Brief Friedrichs 3, 108. Dann 3, 110: „Sonderbar ist es, daß ich in der ersten und zweiten Rede noch jetzt nichts zu verbessern oder zuzusetzen wüßte, an der dritten und vierten aber schon Mancherlei. Es ist ein Beweis gegen das Machen überhaupt." 3, 111, als er den Aushängebogen der zweiten Rede empfing, stach das von der fünften Rede Gearbeitete so ab, daß er sofort es umzuarbeiten beschloß. 1, 202: „Im Ernst aber merke ich, daß hier nach und nach Alles schlechter wird."

Tag, was ihn auch sonst erfüllt, scheint ihm verloren, den er nicht mit den Freunden theilt. Jeder Gedanke scheint ihm erst werth, wenn er die Freunde erfreut. Er findet, daß das Schreiben ihm zu viel Leben koste. Er muß seinen Arbeitstag mit den Briefen aus Berlin beginnen und theilt seine Zeit nach den Terminen ein, in welchen die schwerfällige Diligence ihn nach Berlin bringt, die Freunde wiederzusehn, in einem befreundeten Gemüth „das Universum zu schauen." „Mein letzter Gedanke," schreibt er nach der Ankunft in Potsdam der Freundin scherzend, „als Sie mir Lebewohl sagten und mir mit wenig Worten ein so inniges Gefühl Ihrer Freundschaft gaben, war, daß das Wegreisen doch auch etwas Schönes sei; es war sehr frevelhaft, aber doch auch sehr religiös — ja wenn man nur nicht fortbliebe!" Dann als er sieht, wie schwer die Freundin das Entbehren trägt, die schönen Worte: „Lassen Sie uns nicht so auf das sehn was begegnen wird oder kann, sondern sorgen, daß wir uns Alle so hoch heben und halten, als es geht, damit wir Alles recht klein sehen. Wir sind alle Opfer unserer Zeit und das ist jeder Mensch in irgend einem Sinne; wenn wir nur leben und sind und lieben — das Eine ist die Hauptsache." „Denken Sie daß der Wille auch etwas ist in der Welt." Und im Ueberströmen der Empfindung bei dem Gedanken, daß er sie verlieren könne: „Aber ich fürchte das nicht, weil ich's nicht brauche kommen zu lassen, und sterben Sie mir, nun dann werde ich mich nicht leiblich aber geistig tödten, ich werde so fortleben ohne Ich zu sein und meine Grabschrift wird auf meiner Stirn stehn."

Dann werden die Briefe ruhiger; er berichtet von der Arbeit, der Theestunde bei sich und in der Familie. Auch von seiner ersten sonderbaren Begegnung mit dem König, zu dem er später in Staat und Kirche in ein so bedeutungsvolles Verhältniß treten sollte. „Ich mache gegen Abend eine kleine Promenade und beim Rückweg, beim Thor sah ich mich auf einmal dicht vor einem Trupp Officiere zu Fuß; als ich aufsehe hat der gleich neben mir, an dem ich eben ganz nahe vorbeiging, einen Stern — ich war am König beinahe vorbeigestreift ohne den Hut abzunehmen und nun war's zu spät! Sie können denken, daß Wache und Alles was im Thor war, dem König nachgesehn hatte, aber was ich mit meiner Grobheit den Leuten für ein Scandal war, können Sie kaum denken; der patriotische Thorschreiber setzte mich ernstlich zur Rede, „ob ich so wenig regards für den König hätte, nicht einmal den Hut abzunehmen." Ich hielt eine kurze Rede, wie übel es wäre, wenn man von Gott mit Blindheit und mit Gedanken gestraft wäre, aber die Meisten schienen es doch nur für eine unverschämte Ausrede zu halten." Man sieht wie wenig er dazu geeignet war Bambergers Nachfolger zu werden.

„Meine Religion," schreibt er als es gegen den Schluß ging, „kommt mir vor wie so ein kurzer Kursus der Schriftstellerei, wie ich mir einmal einen der Weiblichkeit gewünscht habe; es ist alles darin was so vorzufallen pflegt." Tagelanges Streben, nachträgliche Inspirationen, Schwanken zwischen Bedenken und stolzem Selbstgefühl. Nun kam das schöne Gefühl des Abschlusses. „Jetzt eben am 15. des Monats April ist der Strich unter die Religion gemacht, des Morgens ein halb 10 Uhr. Sie mag nun gehen und sehen wie ihr geschehen wird." In dieser Nacht vor dem Schluß fand er kaum den Schlaf. Es war nicht Erhitzen vom Arbeiten; denn das war sehr langsam, ruhig und leicht vor sich gegangen; der Gedanke ergriff ihn mit großer Lebhaftigkeit, daß es doch schade wäre, wenn er in dieser Nacht stürbe. Wie zu Einem langen Tag war die Reihe von Monaten zusammengedrängt, in denen sein Werk entstanden war.

Neuntes Capitel.

Inhalt und Bedeutung der Reden über Religion[1]).

Ein Geist, nicht auf Erkenntniß für sich, sondern auf das Leben, auf die Gestaltung der höchsten menschlichen Verhältnisse gerichtet, Redner, Verkündiger der Religion, kämpfend für eine sittliche Reform, aber zugleich mit einer Schärfe des Denkens vom ersten Rang ausgerüstet, lebt inmitten der dichterisch-philosophischen Bewegung, welche wir darstellten. Er wird ein Genosse jener Dichter, Kritiker und Philosophen, welche das in dieser Bewegung Errungene zu Einem großen Ganzen von Wissenschaft, Kunst und Leben abzuschließen verheißen. Aber seine durch Kant genährte Kritik theilt nicht die lebhaften Hoffnungen eine absolute Wissenschaft zu begründen. Sein von der Gemeinde der Brüder her lebendiger religiöser Grundzug verwirft die Vergöttlichung des Ich und die Vergöttlichung der Natur, und will sich jene Fülle des Göttlichen, welche über alle Vernunft ist, nicht nehmen lassen.

Unter dem ihm eigenen religiösen Gesichtspunkt erfaßt er Welt, Wissenschaft, Kunst. Es ist dem Herrnhuterthum eigen, daß die Religiosität in

[1]) Ich versuche vor Allem die innere Ordnung der Reden über Religion und ihren ganzen Gedankengehalt (ohne irgend eine Einbuße den Inhalt betreffend) in engstem Raum darzulegen. Die Auseinandersetzung mit den Darstellungen des Schlm.'schen Religionsbegriffs, die eine ganze Literatur bilden, gehört einer späteren Stelle.

ihm Familienleben, Gemeinde, Lebenseinrichtungen, alle Kunst und alles Denken durchdringt. Schleiermacher hat sich einen Herrnhuter höherer Ordnung genannt. Er hatte die Enge der Gemeinden durchbrochen, mit dem unverkürzten Reichthum menschlichen Daseins, wahrer Kultur in genialem Vermögen sich erfüllt: aber der religiöse Gesichtspunkt, unter welchem dies Alles erfaßt wurde, war derselbe geblieben. Alles was sein Geist ergriff, ward Religion. Die Religion ward andererseits in ihm zur Weltanschauung. Und so ward er sich nun selber gegenständlich in dem Gedanken, daß alle ächte Welt- und Lebensanschauung, zu welcher Gestalt sie sich auch ausbilde, auf dem heiligen Grunde der Religion ruhe und ihre Harmonie von ihr zu Lehen trage.

Hier greift das Ergebniß der Untersuchung über Schleiermachers Welt- und Lebensansicht ein. Das Grundverhältniß der Religion, das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen, als ein im eignen Selbstbewußtsein des Menschen Erlebtes, hat Schleiermacher mit originaler Tiefe erfaßt. Er hat aus diesem Grundverhältniß den geheimnißvoll zwiefach verschlungenen Zug in aller Religion, Erhebung des Individuums zu dem Unendlichen und Aufgabe des Eigenlebens ihm gegenüber, andererseits Innewerden der Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, Innewerden der dem Individuum dadurch gegebenen tieferen Bedeutung, zuerst wahrhaft verstanden. Er hat die psychologische Grundform entdeckt, welche der persönlichen Erfahrung des religiösen Verhältnisses im unmittelbaren Selbstbewußtsein entspricht. So brauchte er nur, was in ihm aufgegangen war, auszusprechen, um einen wahren Einblick in den tiefen Grund aller Religion zu eröffnen und damit den wahren Werth derselben sichtbar zu machen.

Es ist bezeichnend, daß sich keine Spur von irgend einem Einfluß eines theologischen Schriftstellers auf diesen inneren Vorgang findet[2]). Aber zum Abschluß desselben gelangt, fand Schleiermacher allerdings seine neue Anschauung gegenüber allen Richtungen seiner Zeit in einer oppositionellen Stellung. Und, Prediger, nicht durch Zufall, sondern durch innersten Beruf, sah er sich immer wieder aufgefordert die Lage der Religion, der Kirche in seiner Zeit zu erwägen. Er erblickte hier rings um sich den tiefsten Verfall.

Die Kirche fand er getheilt zwischen Naturalismus und Supranaturalismus. Die Voraussetzung beider Richtungen war, daß es sich in der Religion um den Glauben an einen Zusammenhang von Dogmen oder um eine Handlungsweise, vielleicht um beides zugleich handle. Ihre fundamen-

---

[2]) Ein Einfluß der Ansicht Lessings von der Religion, welche der Schleiermachers verwandt erscheint, ist bis jetzt nicht nachzuweisen.

tale Anschauung war eine mechanische Scheidung Gottes und der Welt. Beide Richtungen fand er mit der Weltbildung und der Philosophie der Zeit zerfallen. Denn diese nahmen die Religion wofür sie sich gab und stellten ihr, sofern sie als Glaube auftrat, die auf der Grundlage der Naturforschung und historischen Kritik sich bildende wissenschaftliche Weltansicht, sofern sie aber als eine Handlungsweise erschien, das Unabhängigkeitsgefühl einer in sich selber gegründeten, vom classischen Ideal getragenen, von der neuen Weltbildung gesättigten Sittlichkeit gegenüber. Und der Zwiespalt war nun in Deutschland gefährlicher für die Kirche geworden als in irgend einem anderen Lande. Denn die Dichter und Denker dieser Nation hatten Weltanschauungen gestaltet, welche aus einem hohen Adel der Gesinnung entsprangen und ihm genugthaten. Und nirgend war in ihnen eine Stelle für die Religion. Goethe hatte ein paar Jahre zuvor im Wilhelm Meister das Leben einer Christin als die Krankheitsgeschichte einer allzuzarten seelischen Constitution dargelegt. Schillers von dem classischen Ideal erfüllter Geist, ein Geist vom höchsten Adel der Gesinnung, zeigte kein bewußtes Verhältniß zum Christenthum. Eine Fülle von Glück und edler Gesinnung hatte sich im deutschen Leben entwickelt, abgekehrt vom Christenthum als ob es nicht bestände.

„Ich weiß, daß Ihr ebensowenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt als ihr die verlassenen Tempel besucht, daß es in Euren geschmackvollen Wohnungen keine andren Hausgötter giebt als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter und daß Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft, denn Ihr glaubt dies Alles umfassen zu können, so völlig von Eurem Gemüthe Besitz genommen haben, daß für das ewige und heilige Leben, welches für Euch jenseits der Welt liegt, nichts übrig bleibt und Ihr keine Gefühle habt für dasselbe und mit ihm. Es ist Euch gelungen das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürfet“ [3]).

Schleiermacher unternahm, das religiöse Leben über einen solchen Zustand zu erheben durch das ihm gewordene tiefere Verständniß von Religion und Christenthum, indem er unbewußt an das Tiefste in der Geschichte des Christenthums, an die deutsche Mystik wiederanknüpfte.

Der Inhalt der späteren Umarbeitungen der Reden wird theils folgenden Entwicklungen theils der Darstellung des vollendeten Systems selber eingeordnet werden müssen, in dessen Sinn die Umarbeitung geschah; hier tritt das Werk vor uns als Höhepunkt dieser Lebensepoche Schleiermachers und als

---

[3]) Reden S. 2.

Träger bestimmter geschichtlicher Wirkungen, mit allen Schwächen eines Jugendwerks, aber auch mit der geschlossenen einheitlichen Kraft eines solchen. Zugleich ist in der ersten Ausgabe der Reden die psychologische Form des religiösen Grundverhältnisses vollständiger und richtiger als in allen späteren Darstellungen entwickelt. Die hier herrschende Auffassung des religiösen Erlebnisses erscheint später durch systematische Voraussetzungen vielfach beeinträchtigt.

---

1. Die Aufgabe der Vertheidigung.

1. Mit großartiger Offenheit spricht Schleiermacher das Bewußtsein seiner religiösen Mission aus.

„Als Mensch rede ich zu Euch von den heiligen Mysterien der Menschheit, von dem was in mir war als ich noch in jugendlicher Schwärmerei das Unbekannte suchte, von dem was seitdem ich denke und lebe die innerste Triebfeder meines Daseins ist und was nun auf ewig das höchste bleiben wird, auf welche Weise auch noch die Schwingungen der Zeit und der Menschheit mich bewegen mögen. Daß ich rede, rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschluß, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschieht es einem Endzweck gemäß oder aus irgend einem willkürlichen oder zufälligen Grunde; es ist die innere unwiderstehliche Nothwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das was meine Stelle im Universum bestimmt und mich zu dem Wesen macht welches ich bin" [4]).

Denn es giebt ein allgemeines Priesterthum durch göttlichen Beruf; er bedarf eines solchen. Die menschliche Seele ist, der Natur (wie die auf Kants dynamischen Idealismus gebaute Naturphilosophie Schellings damals erklärte) zu vergleichen, das Produkt von zwei beständig wirkenden Grundtrieben, der Receptivität und spontaner nach außen dringender Kraft. Waltet die eine oder andere dieser beiden Grundkräfte einseitig, so entspringen die beiden Extreme einer unersättlichen Selbstsucht und eines seine Gränzen überfliegenden unruhigen Enthusiasmus. Inmitten ihrer, von der Gottheit gesandt zur Vermittlung für die in den Gegensätzen verlorenen, erheben sich zu allen Zeiten Menschen, in welche beide Grundtriebe der menschlichen Natur auf eine fruchtbare Weise verknüpft und von schöpferischer Kraft getragen sind. Als Dichter oder Seher, als Redner oder Künstler sind sie die wahren Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit, Gesandte Gottes, die ächten Priester. Durch weite Räume von einander getrennt, werden sie von der Sehnsucht bewegt Genossen ihres höheren Lebens sich durch Mittheilung zu schaffen [4]).

---

[4]) S. 5–14. Auf den hier zu Grunde gelegten (doch modificirten) Gegensatz der aufnehmenden und ausströmenden Thätigkeit hat Schleiermacher später seine Psy-

„Eben dieser Gewalt liege ich unter, eben dieser Natur ist auch mein Beruf. Vergönnt mir von mir selbst zu reden. Ihr wißt was Religion sprechen heißt, kann nie stolz sein; denn sie ist immer voll Demuth. Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr athmete mein Geist, ehe er noch seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte. Sie half mir, als ich anfing den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutt der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, sie leitete mich in's thätige Leben, sie hat mich gelehrt mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungetheilten Dasein heilig zu halten nnd nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt." Und nur ein solcher, der die Religion in sich erfahren hat, vermag ihr Vermittler an das gegenwärtige Geschlecht zu werden. Denn von Allem was er auszusprechen hat, suchte er vergebens um sich her in Beobachtungen oder Beschreibungen anderer eine Kunde, und auch was in den heiligen Büchern davon steht ist nur dem nicht ein Aergerniß oder eine Thorheit, der es an sich selber erfuhr[5]).

2. Der Vertheidiger der Religion wendet sich an die deutsche Nation. Denn in ihr allein findet er Allseitigkeit, weise Mäßigung, den Geist stiller Betrachtung. Er wendet sich an die Gebildeten in ihr; denn er will nicht einzelne religiöse Empfindungen aufregen, sondern in die innersten Tiefen führen, aus denen sie entspringt. „Zeigen möchte ich Euch aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht und wie sie zu dem gehört was Euch das Höchste und Theuerste ist." Und nachdem es dahin gekommen, daß seine Vertheidigung keinen Punkt mehr bei diesen Gebildeten deutscher Nation findet, an welchen sich deren Interesse hefte, als die Verachtung selber, welche sie gegenüber der Religion hegen, so wendet er sich geradezu an die Verächter der Religion und verlangt nur, daß ihre Verachtung gründlich und gebildet sei d. h. daß sie auf dem ernsten Verständniß der Religion beruhe[6]).

Denn aus dem Mißverstande der Religion, gegründet bald in eingebildeten Begriffen, bald in unzureichender Empirie, ist die Verachtung entsprungen.

Aus blos eingebildeten Begriffen pflegt man als das Wesen der Religion die Furcht vor einem ewigen Leben und das Rechnen auf eine andre Welt zu bezeichnen. Aber ein großes geistiges Phänomen wie die Religion

---

chologie gebaut. [5]) S. 14. 15. [6]) S. 16—21.

hat doch wahrscheinlich in der Tiefe der menschlichen Natur seinen Ausgangs- und Mittelpunkt, ist gegründet in einer ihr nothwendigen Handlungsweise; alsdann muß hier sein Begriff entdeckt werden, und hinter aller Entstellung und Verwirrung muß hier ein Wahres und Ewiges hervortreten. Will man dagegen behaupten, daß Religion nur eine zufällige Gestaltung sei, aus einem Zusammenwirken ursprünglicher Handlungsweisen des Geistes entstanden, welches wie eine bestimmte Constellation kommt und geht: so müßte doch der Beweis aus dem Studium aller religiösen Erscheinungen angetreten werden. Der Vertheidiger muß zuvor gehört und wirklich widerlegt werden, welcher auf etwas in der Religion hinweist, wodurch sie als eine ursprüngliche unvergängliche Handlungsweise des menschlichen Geistes sich manifestirt[7]).

Es giebt gründlichere Verächter der Religion, welche von dem empirischen Studium ihrer Erscheinungen ausgehn. Sie folgern aus der Untersuchung jener Reihenfolge von Lehrgebäuden, wie sie von den sinnlosen Fabeln der Wilden ab die Zeiten hindurchgeht bis zu der letzten Gestalt religiöser Systematik, jenen „übelzusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral die man vernünftiges Christenthum nennt," „jenem vollendeten Spielwerk womit unser Jahrhundert sich so lange die Zeit verkürzt hat." Aber diese Systeme sind nicht die Religion; anderswo muß sie gesucht werden und es gilt gründlicher in das Einzelne hinabzusteigen zu den Elementen selber. Die Philosophie neigt in demselben Verhältniß zum Systematischen als die Religion sich von ihm abwendet. Und doch sind die Verfertiger der großen Körper der Philosophie nicht immer die philosophischen Entdecker. Und sie sollten es in der Religion sein? Nicht ein einziger von den Heroen der Religion war der Begründer eines religiösen Lehrgebäudes. „Nur einzelne erhabene Gedanken durchzucken ihre von einem ätherischen Feuer sich entzündende Seele und der magische Donner einer zauberischen Rede begleitete die hohe Erscheinung und verkündete dem anbetenden Sterblichen, daß die Gottheit gesprochen habe"[8]).

3. Durch dies neue Verständniß allein, durch die Entdeckung ihres Wesens darf die Religion vertheidigt werden, als ein in sich Werthvolles, nicht aber als ein bloßes Mittel zur Beförderung der Sittlichkeit oder der gesellschaftlichen Ordnung.

Denn wo man sie nur als eine solche Stütze gelten läßt, werden Recht und Sittlichkeit, als der Hilfe von etwas ihnen Fremden bedürftig, herabgewürdigt. Ein auf die Religion gegründeter rechtlicher Zustand ist

---

[7]) S. 21–24. [8]) S. 24–30.

keiner mehr. Eine auf Religion gegründete Sittlichkeit verliert ihre Unabhängigkeit. Der Gedanke einer künftigen Seligkeit darf den sittlichen Willen so wenig bestimmen als der gegenwärtigen Wohlbefindens, die Scheu vor dem Ewigen darf ihm kein stärkerer Beweggrund sein als die vor einem weisen Manne. Vor Allem aber wird die Religion selber ihrer eigenen Würde beraubt, wenn sie so durch den Dienst für einen anderen Zweck erst Werth erhielte. „Daß doch diejenigen, die so auf den Nutzen ausgehn und denen doch am Ende auch Sittlichkeit und Recht um eines andern Vortheils willen da sind, daß sie doch lieber selbst untergehen möchten in diesem ewigen Kreislauf eines allgemeinen Nutzens, in welchem sie alles Gute untergehen lassen" [9]).

„Daß sie aus dem Inneren jeder besseren Seele nothwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüthe angehört, in welchem sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen: das ist es was ich behaupte." Und das soll nun bewiesen werden [10]).

2. Das Wesen der Religion.

1. Die Religion ist weder Metaphysik noch Moral noch eine Mischung dieser; daß sie nie anders als gebunden durch diese Elemente in den geschichtlichen Religionen erscheint, ist der Grund ihrer Verkennung; und so muß also ein neues wahres Verständniß in ihrem Unterschied von aller Moral, von aller Metaphysik seinen Ausgangspunkt nehmen.

Metaphysik, Moral und Religion haben denselben Gegenstand: das Universum und das Verhältniß des Menschen zu ihm. Aber sie unterscheiden sich durch ihr Verfahren. Die Religion deducirt nicht: weder Erscheinungen, wie die Metaphysik, noch Pflichten, wie die Moral. Demgemäß muß der gemeine Begriff dieses Zeitalters von ihr verworfen werden, vermöge dessen sie (da unthunlich scheint, sie einfach als Metaphysik oder Moral aufzufassen) als ein Gemisch von Beiden betrachtet wird. „Die Idee des Guten nehmt Ihr und tragt sie in die Metaphysik als Naturgesetz eines unbeschränkten und unbedürftigen Wesens, und die Idee eines Urwesens nehmt Ihr und tragt sie in die Moral, damit dieses große Werk nicht anonym bleibe." Auch ist die Religion keine Compilation, sondern ein Individuum eigenen Ursprungs und eigener Kraft. Gehörten auch alle Elemente dieses

---

[9]) S. 30—36. [10]) S. 37.

Individuums der Metaphysik und Moral an: die Kraft, welche derselben Einheit giebt, bestände alsdann doch, ein Höheres als die Elemente, die unabhängige Religion [11]).

Mit eben so wenig Recht versucht man aus den Urkunden des religiösen Lebens dies Ergebniß über die Natur desselben zu gewinnen. Es ist wahr, daß in den Urkunden überall metaphysische und moralische Elemente erscheinen. Aber diese Elemente sind nicht die Religion. Diese vielmehr erscheint nirgend rein, es ist erst die Aufgabe der analytischen Kunst sie aus der Mischung zu lösen, welche die Urkunden zeigen. Und zwar ist dies nicht nur ihr unvermeidliches Schicksal, es ist die hohe Absicht, welche von dem, wofür der Sinn schon da ist, leise hinleitet zu dem höheren, für das er erweckt werden soll [12]).

2. Die Religion ist Anschauung und Gefühl des Universums.

So hat die Religion ihr eigenes Reich, geschieden von denen der Moral und Metaphysik. Im endlichen Wesen des Menschen haben jene beiden ihren Mittelpunkt; Religion sieht in allem Endlichen das Unendliche — den Abdruck, die Darstellungen und Handlungen desselben. Von der endlichen Natur des Menschen aus bestimmt die Metaphysik, wie er das Universum erblicken muß und was es sein kann; die Religion aber hat ihr Leben in der unendlichen Natur des Ganzen und erblickt das Individuum nur in ihr. Von dem Bewußtsein der Freiheit geht die Moral aus, diesem Alles zu unterwerfen; die Religion erfaßt den Menschen jenseit seiner Personalität, wo die Freiheit wieder Natur geworden ist, also aus einem Gesichtspunkt, welchem gemäß er sein muß was er ist [13]).

Und zwar ist die Religion für dies ganze höhere Leben des Geistes, auch für die Vollendung der Praxis wie der Metaphysik nothwendig, unentbehrlich. „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Uebermuth." Das Gefühl der Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, wo es nicht aus der Religion begründet wird, ist ihr in unfrommer Abneigung entlehnt und entstellt; denn fehlt ihm dann seine Ergänzung in dem Gefühl unserer Beschränktheit, der Zufälligkeit unserer Form, des geräuschlosen Verschwindens unseres Daseins im Unermeßlichen. Die von der Religion geschiedene Praxis und Metaphysik verloren ihre Freiheit und ihren Realismus. Eine Praxis, welche den Menschen nicht als ein heiliges aus der Hand der Religion empfing, mußte damit das Grundgefühl der unendlichen lebendigen Natur verlieren; daher sank sie zur armseligen Einförmig-

---

11) S. 38–47. 12) S. 47–50. 13) S. 50–52.

keit eines abstrakten Ideals herab und mußte darauf verzichten den Menschen wahrhaft zu bilden. Eine Speculation, welche nicht von der Sehnsucht nach der realen Unendlichkeit beseelt war, hat nur immer neue leere Formeln hervorgebracht und mit der Anschauung den Prüfstein des Denkens verloren; ja selbst der Triumph der Speculation, der vollendete Idealismus, wenn nicht Religion ihn einen höheren Realismus ahnen läßt, muß das Universum vernichten, zu einer bloßen Allegorie, einem nichtigen Schattenbild unserer eignen Beschränktheit es herabwürdigen. Als die höhere Wahrheit steht der Vollendung des Idealismus in Fichte (er vermeidet seinen Namen zu nennen) die Weltanschauung des Denkers gegenüber, welcher vom Universum ausging [14]).

3. Die Anschauung, vermöge deren in dem einzelnen Vorgang ein Handeln des Universums auf uns ergriffen wird, ist wahrhaft unendlich, für sich vollkommen, in sich befriedigt, und setzt daher das Gemüth in unbeschränkte Freiheit.

Aus einem Einfluß des Angeschauten, aus einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln desselben auf den Auffassenden entspringt jede Anschauung selber. So sind Licht, Schall, Druck — Wirkungen, Handeln einer Außenwelt auf uns; Ueberzeugungen über ihre Natur liegen jenseits dieses Gebiets der Anschauung. Die religiöse Anschauung oder die Anschauung des Universums entspringt aus einem Handeln des Universums auf uns. Und zwar ist ein solches Handeln desselben jede Form, welche es hervorbringt, jedes Wesen, dem es Dasein giebt, jede Begebenheit, die es hervorgehen läßt. Indem wir das Einzelne so hinnehmen, d. h. als einen Theil des Ganzen, als eine Darstellung des Unendlichen, schauen wir es religiös an [15]).

Diese religiöse Anschauung sagt also nichts aus über die Substanz und die Natur des Ganzen. Wo sie diesem falschen Streben verfällt, entspringt eine leere Mythologie. So war es einst Religion, wenn die Alten jede eigenthümliche Art des Lebens, Zeit und Raum vernichtend, durch die ganze Welt hin als das Reich eines allgegenwärtigen Wesens anschauten; aber ihre Chronik von der Abstammung dieser Götter war leere Mythologie. So ist es heute Religion, alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen Eines Gottes darzustellen; aber wenn die Religion über das Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt zu grübeln anfängt, so ist das leere Mythologie [16]).

Ja schon der Versuch die einzelnen Anschauungen zu einem Ganzen zusammenzustellen, ist eine Arbeit des abstrakten Denkens, nicht religiöses

---

14) S. 52—55. 15) 55—57. 16) 57. 58.

Thun. Denn für die Religion ist jede einzelne Anschauung unmittelbar, jede für sich wahr; keine die erste, keine abgeleitet; von jedem Standpunkt aus ist die Anschauung neu, sie ist es für jeden Einzelnen; immer neue Ordnungen, immer neue Welten von Gegenständen treten hervor. Jeder scheinbare Zusammenhang ist dem Einzelnen tief unterzuordnen. Eben dieser selbstständigen Einzelheit wegen ist das Gebiet der Anschauung so unendlich. Der Blick zum Sternenhimmel, der in immer neuen Umrissen das Chaos dieser Welten auffaßt und ordnet, ist das schicklichste und höchste Sinnbild der religiösen Anschauung[17]).

Die Religion ist also wahrhaft unendlich. Die Speculation ist nur unendlich, sofern Handeln und Leiden zwischen demselben beschränkten Stoff ohne Ende wechselt. Die Moral nur sofern was sie erstrebt nach innen zu unvollendbar ist. Die Religion aber ist nach allen Seiten eine Unendlichkeit: des Stoffs und der Form, des Seins und des Wissens[18]).

Die Religion ist wahrhaft duldsam. Die Anklage gegen ihre Verfolgungssucht muß denen zugeschoben werden die sie mit Philosophie vermischt haben. Denn in dem systematischen Geiste entspringt der Wille, Alle Einer Gedankenordnung zu unterwerfen. In der Unendlichkeit der Religion aber stehen alle Anschauungen ursprünglich nebeneinander, Alles ist eins und Alles ist wahr. „Die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Unendlichen, oder wenn sie sich umsahen, jedem der das große Wort nur verstand, seine eigne Art gern vergönnend“[19]).

Die Religion, und sie allein, setzt das Gemüth in unbeschränkte Freiheit, sie rettet es von den schimpflichen Fesseln der Meinungen und Begierden, sie erhebt es zur unbeschränktesten Vielseitigkeit der Betrachtung. Jeder andere geistige Inhalt, selbst Sittlichkeit, selbst Philosophie zieht einen engen Kreis um den Menschen, in welchem sein Höchstes beschlossen ist. Nur der auf das Unendliche gerichtete Trieb anzuschauen sieht die Nothwendigkeit in Allem, selbst in dem Unheiligen und Gemeinen[20]).

4. Die religiöse Anschauung ist stätig mit einer Gefühlserregung verbunden; wie aber die Anschauung nicht die Natur des Universums aussprechen soll, so soll die Gefühlserregung nicht zum Beweggrund des handelnden Lebens werden.

Ihrer Natur nach ist jede Handlung mit einer Gefühlserregung verbunden. Derselbe Einfluß auf unsre Organe, welcher Dasein offenbart, muß sie mannichfach erregen und so im inneren Bewußtsein eine Verände-

---

[17]) 58-61. [18]) 61.62. [19]) 63.64. [20]) 65.66.

rung hervorbringen. Ebenso erregen die Handlungen des Universums unser Gemüth. Nur findet in der Religion ein anderes und festeres Verhältniß zwischen Anschauung und Gefühl statt, als bei unseren Berührungen mit einzelnen Gegenständen als solchen. Nie überwiegt in der Religion die Anschauung dergestalt über das Gefühl, daß dieses beinahe verlöscht würde[21]).

Wenn die besondere Art, wie sich das Universum in der Anschauung darstellt, das Eigenthümliche der individuellen Religion ausmacht, so bestimmt nun die Stärke der Gefühle den Grad der Religiosität[22]).

Aber diese Erregung, so gewaltig sie auch sei, soll nie unsere Handlungen bestimmen. Es ist eine verhängnißvolle Verirrung, wenn ihre heftigen und leidenschaftlichen Gefühle die Leitung der menschlichen Handlungen übernehmen. Auch kann dies nur gegen die Natur geschehen. Die religiösen Gefühle laden den Menschen zu stillem, hingegebenem Genuß ein und lähmen seine Thatkraft. So haben gerade ausschließlich religiöse Naturen, die also gar nicht von anderen Antrieben bestimmt waren, die Welt verlassen und sich ganz der müßigen Beschauung ergeben. Demgemäß sollen die religiösen Gefühle nur wie eine heilige Musik das Thun des Menschen begleiten. Er soll Alles mit Religion thun, nichts aus Religion. Denn dadurch verlöre er seine Würde nach dem Gesichtspunkt der Moral, weil er fremden Beweggründen folgte, nach dem der Religion, weil er aufhörte zu sein, was allein ihm in ihren Augen einen eigenthümlichen Werth giebt, ein freier und durch eigne Kraft thätiger Theil des Ganzen. „Nur böse Geister, nicht gute, besitzen den Menschen und treiben ihn, und die Legion von Engeln, womit der himmlische Vater seinen Sohn ausgestattet hatte, waren nicht in ihm, sondern um ihn her; sie halfen ihm auch nicht in seinem Thun und Lassen, und sollten es auch nicht, aber sie flößten Heiterkeit und Ruhe in die von Denken und Thun ermattete Seele“[23]).

5. Das Verständniß bringt zu dem tiefsten faßbaren Punkte in der Religion vor. Der Vorgang, in welchem die Religion entspringt, die Berührung des Gemüths mit dem Unendlichen, vermöge einer Handlung des Universums auf uns, ist ursprünglich einfach. Alle Berührungen unseres Gemüths mit der Außenwelt sind solche einfache Vorgänge. Erst bei der Steigerung zu deutlicherem Bewußtsein findet eine Zerlegung des einfachen Stoffes in zwei entgegengesetzte Elemente statt. Die einen treten zum Bilde eines Objekts zusammen, die anderen dringen zum Mittelpunkt unseres Wesens, werden

[21]) 66. 67. [22]) 68. [23]) 68–71.

dort auf unsere ursprünglichen Triebe bezogen, und entwickeln so ein Gefühl. Derselbe Vorgang bringt in der Religion Anschauung und Gefühl des Universums hervor.

Anschauung und Gefühl: das war gemäß der bisherigen Darlegung die Religion. Nicht anders als in dieser doppelten Gestalt können wir die innere Handlung des Gemüths, welche Religion ihrem Wesen nach ist, in uns selber anschauen. Die innere Handlung selber ist einfach; erst eine Reflexion zerlegt sie. Alsdann tritt der in dem einfachen Vorgange entstandene Stoff mit der doppelten Funktion unserer Seele zusammen. Die eine gestaltet aus diesem Stoff eine einzelne Anschauung des Universums. Indem die andere ihn in Beziehung zu den ursprünglichen Trieben setzt, entwickelt sie aus ihm ein Gefühl des Unendlichen. „Jener erste geheimnißvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinandergeflossen und Eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren — ich weiß wie unbeschreiblich er ist und wie schnell er vorübergeht, ich wollte aber Ihr könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Thätigkeit des Gemüths ihn wieder erkennen. Flüchtig ist er und durchsichtig, wie der erste Duft womit der Thau die erwachenden Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht wie dies, er ist Alles dieses selbst. Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich geformt, die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes. Die geringste Erschütterung und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt"[24]).

Wo die Erinnerung an diese Augenblicke nicht mehr waltet, da sind Anschauungen und Gefühle der Religion nur todte Ueberlieferung. So wenig man aus den zerlegten Säften wieder Herzblut machen kann, so wenig kann man Religion wieder zusammensetzen aus Begriffen und Rührungen[25]).

---

[24]) 72—74. Bemerkenswerth ist die Erwähnung eines „ursprünglichen Bewußtseins unserer doppelten Thätigkeit, der herrschenden und nach außen wirkenden und der blos zeichnenden und nachbildenden." So besaß Schleiermacher schon damals diese für die Gestaltung seiner Ethik wichtige Conception. [25]) 75—78.

6. Wir treten in das Einzelne dieser Anschauungen und Gefühle.

Weder die Furcht vor den Kräften der Natur, noch die Schauer vor ihrer quantitativen Unendlichkeit, noch der freudige Genuß des Glanzes ihrer Erscheinungen sind religiös. Vorbereiten mochten sie einst auf die Religion, aber sie selber waren noch nicht Religion. Die Furcht vor den Kräften der Natur sinkt mit der Herrschaft über sie: soll die Religion so mitverurtheilt sein zur Vernichtung? Der Glanz der Farben ist ein zufälliger Schein zwischen den Dingen und unserem Auge: ist er etwas in und für das Universum? Endlich die quantitative Grenzenlosigkeit der Welt ist in der Unfähigkeit unserer Sinne gegründet. Nicht auf die Massen der Außenwelt, sondern auf ihre Gesetze bezieht sich die religiöse Anschauung der Außenwelt. In ihrer umfassenden Herrschaft schauen wir die göttliche Einheit und ewige Unwandelbarkeit der Welt. Und für die religiöse Anschauung offenbart sich im Universum noch mehr als diese Gleichförmigkeit. Wie die Störungen in den Bahnen auf einen höheren Zusammenhang, wie die Anomalien der organischen Welt auf die Willkür, gleichsam die Phantasie der Natur hindeuten, so erweitert überhaupt gerade das Unregelmäßige mitten in der Gleichförmigkeit den Blick der religiösen Anschauung in's Unendliche. Sie erkennt alsdann, wie dieser Zusammenhang überall individuelle Gestaltung hervorbringt und erhält. Tiefer noch dringt die Betrachtung der chemischen Kräfte, welche alles Sonderdasein auf das Spiel derselben entgegengesetzten Kräfte zurückführt: Neigung und Widerstreben herrschen überall nirgend ein Einfaches, Alles ineinander verschlungen: das ist der Geist der Welt[26].

Aber aus dem Inneren des Gemüths stammen alle jene Begriffe von Liebe und Widerstreben, von Individualität und Einheit, durch welche aus der Natur erst Anschauung der Welt sich erhebt. So wird die äußere Welt erst verständlich durch die innere. Und doch bedarf das Gemüth, um die religiöse Anschauung hervorzubringen, erst einer äußeren Welt. Unser aller Geschichte ist erzählt in der heiligen Sage, wie dem ersten Menschen die Welt erst aufging in einem zweiten Gemüth. Erst durch Liebe findet der Mensch die Menschheit, und erst wo er diese gefunden schaut er die Welt an.

---

[26]) 78–86. S. 78: „Alle Ahndungen des Unsichtbaren waren nicht religiös sondern philosophisch, nicht Anschauungen der Welt und ihres Geistes, sondern Suchen und Forschen nach Ursache und erster Kraft." So ist hier schon der für den transscendentalen Theil der Dialektik wichtige Gegensatz des wirklichen Gottesbewußtseins und der Begriffs- und Urtheilsgrenzen (höchste Kraft und höchste Ursache) des denkenden Geistes angelegt.

Darum umfängt jeder den am heißesten, in welchem er sich am klarsten abspiegelt. So finden wir denn in der Menschheit erst den wahren Stoff der Religion, welcher in der Natur noch nicht war[27]).

Der Religion, und erst ihr ist die wahre Betrachtung der Menschheit eigen. Unter dem sittlichen Gesichtspunkt erscheint der Mensch im Widerspruch mit dem Ideal und bis zum Ekel kann dieser Kontrast das Gemüth sittlicher Menschen erfüllen. Die Religion ergänzt diesen Gesichtspunkt. Ihr ist der Genius der Menschheit gewissermaßen der vollendete und universelle Künstler; er kann nichts bilden was nicht ein eigenthümliches Dasein hätte; und daher bringt er eine unendliche Mannichfaltigkeit hervor, in welcher jede Erscheinung etwas Eigenthümliches hat. So betrachtet die Religion den Menschen, auch den ärmsten oder gemeinsten; denn in dem Leben eines jeden giebt es einen Moment, dem Silberblick aus edlem Metalle vergleichbar, in dem er auf den Gipfel dessen gestellt wird, was er sein kann: für diesen war er geschaffen[28]).

Alsdann schaut die Religion das Ineinandergreifen dieser Individuen an. Gerade auf der ungleichen Vertheilung der verschiedenen Seiten menschlicher Natur ist der Fortschritt des Ganzen gegründet. Die blinde Kraft des großen Haufens muß sich vom Verstande leiten lassen. Der magische Kreis herrschender Meinungen und epidemischer Gefühle setzt das Entfernteste untereinander in thätige Berührung: überall eine wunderbare und große Einheit wie die eines Kunstwerks[29]).

Von dieser Wanderung durch das ganze Gebiet der Menschheit kehrt die Religion in das eigne Ich zurück und findet da die Grundzüge des Schönsten und Niedrigsten, des Edelsten und Verächtlichsten, die sie draußen gesondert wahrnahm, ineinander. Der Einzelne findet sich als ein Compendium der Menschheit[30]).

So umfaßt die Religion das ganze Sein der Menschheit. Aber ihr höchster Gegenstand ist das Werden derselben, die große Bahn welche die Menschheit fortschreitend durchläuft. Von religiösen Ideen ist alle Geschichte ausgegangen. Generationen und Völker erscheinen der Religion wie Individuen. Sie sieht den Weltgeist lächelnd hinwegschreiten über alles Widerstrebende. Vor ihr enthüllt sich der eigentliche Charakter geschichtlicher Wandlungen: alle todte Masse soll in organische Bildung umgestaltet werden, in immer vielfacher verschlungenes Leben[31]).

Hier an der Grenze der Natur und Menschheit angelangt, sind wir doch noch nicht an der Grenze der Religion. Denn die Menschheit selber

[27]) 86–89. [28]) 89–94. [29]) 94 97. [30]) 98. 99. [31]) 99–104.

ist nur eine einzelne Form unter anderen, eine Modifikation des Universums. Und so strebt alle Religion nach einer solchen Anschauung von etwas außer und über der Menschheit. Dies ist der Punkt an dem ihre Umrisse sich dem gemeinen Auge verlieren und Ahnung allein weiterträgt. Die Grenze des Inbegriffs religiöser Anschauung ist erreicht, welchen freilich die Religion des Zeitalters willkürlich beschränkt. Man will keine andere Religion gelten lassen als die Ideen der Vergeltung, des unendlichen Fortschritts, kurz die moralischen Ideen. Aber man verdirbt nicht nur die Religion, wenn man sie zu einem unbedeutenden Anhang der Moral macht, sondern diese selber. „Es klingt sehr schön, wenn man beim moralischen Handeln untergehe, sei es der Wille des ewigen Wesens und was nicht durch uns geschehe, werde ein andermal zu Stande kommen; aber auch dieser erhabene Trost gehört nicht für die Sittlichkeit; kein Tropfen Religion kann unter diese gemischt werden, ohne sie ihrer Reinigkeit zu berauben"[32]).

7. In diesem Umkreis der Religion findet nun eine Reihe von Gefühlen ihre wahre Stelle, welche der Moral zugetheilt worden sind, die aber mit Recht aus dieser ausgestoßen worden sind.

Von der Anschauung des Unendlichen blicken wir auf unser eigenes Ich zurück: so entspringt die wahre und ungekünstelte Demuth in uns. Wir sehen in uns unsere Brüder, sie dasselbe was wir sind, jeder eine Darstellung der Menschheit und sie uns vermittelnd: so erhebt sich innige Liebe und Zuneigung. Wir sehen sie von ihrem eignen vergänglichen Sein und dem Streben es zu erweitern nachlassen um das unsrige zu erhalten und müssen sie ehren als solche, die sich mit dem Ganzen schon geeinigt haben: so entsteht die wahre Dankbarkeit. Wir betrachten im Gegensatz dazu die, welche ihr partikulares Dasein festhalten möchten mit Gewalt, während der Strom der Welt darüber hinwegschießt: so entspringt das herzliche Mitleid mit dem Schmerz und Leiden, welche dieser ungleiche Streit hervorruft. Und von dem ewigen Gesetz, welches das im Gang der Menschheit zu Erhaltende bestimmt, blicken wir auf unser eignes Handeln in der Welt, dann überkommt uns die Reue über das was in uns dem Genius der Menschheit fremd ist, als der demüthige Wunsch die Gottheit zu versöhnen, umzukehren und uns mit allem was uns angehört in ihr heiliges Gebiet zu retten[33]).

Alle diese Gefühle sind Religion: die Alten nannten sie Frömmigkeit und ehrten sie als den edelsten Theil des religiösen Lebens. Die Moral dagegen

---

[32]) 104—108. [33]) 108. 109.

hat für diese Gefühle keinen Platz. Sie will keine Liebe, sondern Thätigkeit, keine Ehrfurcht als die vor dem Gesetz; sie verachtet die Demuth, betrachtet die Reue als verlorene Zeit und verdammt als unrein und selbstsüchtig was aus Mitleid und Dankbarkeit geschehen kann. „Auch muß Euer innerstes Gefühl ihr darin beipflichten, daß es mit allen diesen Empfindungen nicht auf Handeln abgesehen ist, sie kommen für sich selbst und endigen in sich selbst, als Funktionen Eures innersten und höchsten Lebens." „Der Religion allein gehört dieser Schatz und als Besitzerin derselben ist sie der Sittlichkeit nicht Dienerin, aber unentbehrliche Freundin und ihre vollgültige Fürsprecherin bei der Menschheit" [34]).

An diesem Punkt kann überhaupt erklärt werden, wie die Religion allein dem Menschen Universalität giebt. Alles handelnde Wirken des Menschen ist auf ein Besonderes gerichtet. Die Religion, als Instinkt für das Universum, ergänzt das besondere Thun durch die Anschauung des Ganzen und eignet durch solche Anschauung uns an, was außerhalb der besonderen Richtung unserer Thätigkeit liegt [35]).

8. Die Dogmen sind nicht Religion, sondern Abstraktion aus derselben, Reflexion über sie. „Einige sind abstrakte Ausdrücke der religiösen Anschauungen, andere freie Reflexion über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Sinnes, Resultate einer Vergleichung der religiösen Ansicht mit der gemeinen." Als solche sind sie nothwendig, unvermeidlich; aber sie sind nicht die Religion.

Die Moralisten und Metaphysiker der Religion bemühen sich, zu bestimmen, was ein Wunder sei, wie viel von der Offenbarung angenommen werden dürfe, worauf der Glaube an beide beruhe. Sie vermeinen der Vernunft einen Dienst zu leisten, wenn sie, so viel sich mit Anstand und Rücksicht thun läßt, von beiden auf die Seite schaffen. In Wirklichkeit verwirren sie ganz verschiedene Gesichtspunkte und bringen so die Religion unter die Anklage, der Summe der wissenschaftlichen Urtheile und der Naturkenntniß zu widersprechen. Die Religion aber fordert diese verschrieenen Begriffe nun zurück und wird dennoch die Ergebnisse der Wissenschaft unangetastet lassen [36]).

Was ist denn ein Wunder? Eine Begebenheit, welche in unmittelbarer Beziehung zu dem Unendlichen als eine Handlungsweise des Universums angeschaut werden kann. Je religiöser also jemand ist, desto mehr Wunder wird er sehen. „Mir ist Alles Wunder." Was heißt Offenbarung? Eine jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums ist

[34]) 110—112. [35]) 113—115. [36]) 116. 117.

eine solche. Was bedeutet Eingebung? Freie Handlung, die eine religiöse That wird, Ausdruck eines religiösen Gefühles, der sich mittheilt. Was ist Weissagung? Jedes Anticipiren der anderen Hälfte einer religiösen Begebenheit, wenn die eine gegeben ist. Was sind Gnadenwirkungen? Alle religiösen Gefühle sind übernatürlich, weil sie durch das Unendliche unmittelbar gewirkt sind, alle also Gnadenwirkungen[37]).

Diese Begriffe bezeichnen daher nicht einmalige Begebenheiten, sondern das Bewußtsein des religiösen Menschen von dem, was in ihm geschieht, wofern er nur wirklich religiös ist. Wer nicht eigne Wunder sieht, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wer nicht hier und da mit der lebendigsten Ueberzeugung fühlt, daß ein göttlicher Geist ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung redet und handelt: der hat keine Religion. Nachdenken und nachfühlen wollen ist ein harter und knechtischer Dienst. Das Bedürfniß eines Mittlers soll nur ein vorübergehender Zustand sein. Jede heilige Schrift ist nur ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist[38]).

9. Der Glaube an Gott und eine persönliche Fortdauer nach dem Tode wird gegenwärtig in der Regel als das Wesen der Religion ausmachend angesehen; er ist aber in Wirklichkeit überhaupt gar kein nothwendiger Bestandtheil derselben.

„Religion haben heißt das Universum anschauen, und auf der Art, wie Ihr es anschauet, auf dem Princip, welches Ihr in seinen Handlungen findet, beruht der Werth Eurer Religion." Auf jeder Stufe dieser Anschauung kann der Gedanke Gottes sich bilden; auf der höchsten kann er fehlen: so ergiebt sich, daß eine Religion ohne den Gedanken Gottes gedacht werden kann, welche höher steht als eine andere mit diesem. Die Anschauung des Universums als eines Chaos im Fetischismus, die Anschauung desselben als einer Vielheit ohne Einheit im Polytheismus stehen unter der von einer Totalität, mag diese letztere nun den Gedanken Gottes bilden oder nicht. Ob sie ihn aber bildet, das wird allein durch die Richtung der Phantasie bestimmt. Und zwar erscheint das Universum dem Menschen auf niedrigerer Stufe als ein verworrenes Chaos, alsdann auf einer weiteren Stufe der Bildung als ein unbestimmtes Mannichfaltiges heterogener Kräfte, auf der höchsten erst als Totalität oder Einheit in der Vielheit. Nun kann jede von diesen Betrachtungsweisen des Universums sich in sich genügen lassen oder sie kann zu einer Personifikation des Geistes des Universums voranschreiten, gemäß

---

[37]) 117–119. [38]) 119–122.

der Weise, wie das Universum ihr erscheint. Die Richtung der Phantasie, dieses Höchsten und Ursprünglichsten im Menschen, welches uns die Welt wie die Gottheit schaffet, entscheidet, ob dieser weitere Schritt vollzogen wird. „Hängt Eure Phantasie an dem Bewußtsein Eurer Freiheit, so daß sie es nicht überwinden kann dasjenige was sie als ursprünglich wirkend denken soll anders als in der Form eines freien Wesens zu denken; wohl, so wird sie den Geist des Universums personificiren und Ihr werdet einen Gott haben; hängt sie am Verstande, so daß es Euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und für's Einzelne; wohl so werdet Ihr eine Welt haben und keinen Gott“ [39]). Die Anschauung von freiem bewußten göttlichem Wesen und die Anschauung des Universums sind auf jeder Stufe der Religion nebeneinander; und der Werth einer religiösen Anschauungsweise wird durch die Stufe bestimmt, nicht durch diese Richtung der Phantasie innerhalb derselben. „Sollte nicht Spinoza eben so weit über einem frommen Römer stehn, als Lukrez über einem Götzendiener?“ So haben denn auch die wahrhaft religiösen Menschen mit großer Gelassenheit das, was man Atheismus nennt, neben sich gesehen, und es hat immer etwas gegeben, was ihnen irreligiöser erschien als dieses. Göttliches Leben und Handeln bleibt uns ja gewiß und auch der handelnde Gott der Religion kann uns weder die Glückseligkeit verbürgen noch zur Sittlichkeit reizen [40]).

Geradezu irreligiös aber ist die Sehnsucht der meisten Menschen nach Unsterblichkeit. Die Religion möchte aufgehen in das Unendliche; sie aber sträuben sich gegen dasselbe, wollen nichts sein als sie selber. Die Religion ist auf ein Universum jenseits und über der Menschheit gerichtet; sie aber möchten ihre Menschheit über diese Welt hinaus mitnehmen und streben höchstens nach schärferen Augen und besseren Gliedmaßen. Ueber die Sucht nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, verlieren sie die, welche sie haben könnten, und das sterbliche Leben dazu mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. „Wenn Ihr mit dem Universum, so viel Ihr hier davon findet, zusammengeflossen seid, und eine größere und heiligere Sehnsucht in Euch entstanden ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod giebt und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen.“ „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“ [41]).

---

[39]) Ich hebe hier die polemische Beziehung auf Jakobi's Theorie hervor.

[40]) 123—130. [41]) 130—133. Deutlicher als in dieser Stelle wird die Fortdauer der gegebenen Einzelindividualität verneint S. 52: „Geraubt hat der Mensch

3. Die Bildung zur Religion.

1. Das gegenwärtige Zeitalter hemmt gewaltsam die Ausbildung der religiösen Anlage. Es unterdrückt den Sinn d. h. das Erblicken des Ganzen, des Eigenthümlichen, des Was und Wie in den Erscheinungen. Aus der Berührung des Sinns mit dem Universum entsteht Religion. Und das Zeitalter sperrt den Sinn von den großen Durchblicken zum Unendlichen ab, dergleichen die materielle Grenzenlosigkeit, Geburt und Tod sind.

Die Ausbildung der religiösen Anlage, durch die gegenwärtige Erschütterung aller Weltverhältnisse zurückgehalten, ist ohnehin auch in den glücklichsten Zeiten schwer und selten. Denn Vorstellungen kann man wohl mittheilen; aber man kann nicht bewirken, daß jemand die hervorbringe, welche man will. Auf den Mechanismus des Geistes kann man wohl wirken; aber in seine Organisation, diese geheiligte Werkstätte des Universums kann man nicht eingreifen. Und doch muß aus dieser entspringen, was als ein beständiger Trieb im menschlichen Geiste walten soll. So ist Religion so wenig lehrbar als Kunstgefühl oder Sittlichkeit[42]).

Die religiöse Anlage ist angeboren. Die beiden Elemente der Religion sind Sinn und alsdann Berührung desselben mit dem Universum. Beiden Elementen hemmt das Zeitalter die Entwicklung. Der Sinn strebt den ungetheilten Eindruck von etwas Ganzem zu erfassen; er will das Was und Wie anschauen, Jedes in seinem eigenthümlichen Charakter erkennen. Nun stört überall die lärmende Frage nach Ursachen und Zwecken die Entfaltung der sinnvollen Anschauung. An einem Endlichen, an einem kleinen Punkte desselben wird das Auge festgehalten. Und so kommt es, daß das Gegengewicht gegen die Religion in dem gegenwärtigen Zustande nicht die Zweifler, die Spötter, die Sittenlosen sind — vielmehr die verständigen und praktischen Menschen[43]).

Der Sinn erscheint als Sehnsucht nach dem Wunderbaren und Uebernatürlichen in jugendlichen Gemüthern; sie suchen etwas was über die äußeren

---

das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen." Und Monologen 66: „Es schlägt die Stunde, der Unendlichkeit sich wieder zu geben und in ihren Schoos zurückzukehren aus der Welt" (Welt aber heißt in der ersten Ausgabe der Monologen die Sphäre der Wechselwirkungen, des Handelns und Leidens der Individualgeister).

[42]) S. 134—143. [43]) 144. 145. 148. 149.

Erscheinungen und ihre Gesetze hinausreicht. „Wie sehr auch ihre Sinne mit irdischen Gegenständen angefüllt werden: es ist immer als hätten sie außer diesen noch andere, welche ohne Nahrung vergehen müßten." Sie suchen dies über die sinnliche Erscheinung hinausreichende in Dichtungen überirdischer Wesen und unerklärbarer Begebenheiten. Hier liegt eine Täuschung, die natürlich ist, die ganze Völker und Schulen der Weisheit theilen; das Unendliche wird jenseits des Endlichen gesucht. Diese Täuschung fand ehedem ruhige Duldung, ja Nahrung. Die Religion wuchs mit einem metaphysischen Irrthum groß, der leicht verbessert werden konnte. Jetzt wird dieser Hang gewaltsam unterdrückt. Moralische Erzählungen, Begriffe jener gemeinen Dinge, die dem Kinde längst bekannt genug sind, werden an die Stelle jener Dichtungen geschoben. Keine ruhige hingegebene Beschauung wird mehr an ihnen geduldet. Jeder Moment soll von einer zweckmäßigen Beschäftigung erfüllt sein[44]).

Die Religion entsteht in der Berührung des Sinns mit dem Universum. So weit sich nun der Sinn trotz aller Mißhandlungen erhält, wird er von der Anschauung des Universums abgelenkt, in den Schranken des bürgerlichen Lebens festgehalten. Es giebt in dem Verhältnisse des Menschen zu dieser Welt gewisse Uebergänge in das Unendliche, Durchblicke, an denen jeder vorübergeführt wird, damit sein Sinn den Weg zum Unendlichen finde. Geborenwerden und Sterben sind solche Momente, bei deren Wahrnehmung es uns nicht entgehen kann, wie unser eigenes Ich überall vom Unendlichen umgeben ist und die in uns eine stille Sehnsucht und eine heilige Ehrfurcht erregen. Das Unermeßliche der sinnlichen Anschauung ist eine Hindeutung wenigstens auf eine andere und höhere Unendlichkeit. Diese Durchblicke verdecken sie durch ihre schlechten philosophischen Carrikaturen. Selbst der Tod giebt ihnen eine Gelegenheit, einige junge Leute für den Hufeland zu gewinnen[45]).

2. Aus dieser Lage erklärt sich die Gestalt des gegenwärtigen religiösen Lebens, die Thatsache, daß es keine großen Repräsentanten der Religion mehr unter uns giebt.

In der väterlichen eudämonistischen Politik, wie sie dem rohen Despotismus folgte, sind wir alle aufgewachsen. Die Anlage der Religion blieb in ihrer Entwicklung bei uns allen hinter den anderen Anlagen zurück, und aus der sklavischen Verehrung des Nützlichen ist eine neue Barbarei erwachsen; das nach den utilistischen Grundsätzen erzogene Geschlecht hat im

[44]) 145—148. [45]) 148—154.

Staat den leitenden Einfluß erlangt, und durch den falschen Schein des Philanthropismus auch in der öffentlichen Meinung.[46])

So konnte sich die Religion nirgend mit voller Kraft, sie mußte sich überall im stärksten Oppositionsgeist gegen die herrschende Richtung herausarbeiten. Demgemäß zeigt das Zeitalter zwei Gestalten des religiösen Sinnes. Phantastische Naturen erkannten in der Religion eine Verbündete ihres Hasses gegen die Verstandesaufklärung, aber sie suchten in ihr nur die Unendlichkeit und Allgemeinheit des schönen Scheins und ihre Leichtfertigkeit hatte nur Anfälle von Religion wie von Kunst und Philosophie. Der tiefere religiöse Sinn aber wandte sich der inneren Welt zu, in welcher zuerst die Verstandesaufklärung und ihr Ergebniß, die rationale Psychologie, der Anschauung wieder weichen mußten, und erschien ganz in sich selber gekehrt. So ist seine Mystik nicht jene große, kräftige von heroischer Einfalt und stolzer Weltverachtung, welche aus freiem Entschluß die Augen gegen die Welt verschließt, weil sie in sich selber den Grundriß des Ganzen entdeckt. Diese Mystik verschließt sich gegen die Welt aus Unbekanntschaft mit derselben, aus Unvermögen diese alte Finsterniß zu durchdringen; sie zürnt mit dem Zeitalter. Oder wenn sie sich in größerer Kraft der Welt zuwendet, muß sie, durch ihre Beschränkung unfähig den großen Sinn derselben aufzufassen, zügellosen Phantasien hingegeben, sich selber vernichten. Daher ist auch dieser höchste religiöse Charakter inmitten unserer religiösen Zustände nur ein Opfer, aber kein Held.[47]).

So ist die Religion wie zerstückt, zerstreut. Es giebt viele, die den frischesten Duft des jungen Lebens in Sehnsucht nach dem Ewigen ausathmen, spät erst, vielleicht nie ganz von der Welt überwunden werden. Es giebt keinen, dem nicht einmal wenigstens der hohe Weltgeist einen jener tiefdringenden Blicke zugeworfen hätte, die das niedergesenkte Auge fühlt, ohne sie zu sehen. Aber die Heroen der Religion sind verschwunden, die heiligen Seelen, welche man ehedem sah, denen sie Alles ist[48]).

3. Und doch wird dieselbe Lage der gegenwärtigen Cultur, welche diese tiefe Zerrüttung hervorbrachte, auch eine Wiederherstellung des religiösen Geistes möglich machen.

Die verständige und praktische Erziehung, welche der mechanischen gefolgt war, ist selber wieder mechanisch geworden, und so wird sie einer reineren Idee von der Heiligkeit des kindlichen Alters Platz machen; die anschauende Kraft wird wieder von ihrem ganzen Reich Besitz nehmen; und dann wird das Ergebniß der früheren Richtung heilsam mit dem

---

[46]) 155. 156. [47]) 156–161. [48]) 161. 162.

neu Erstrebten zusammenwirken. Denn wenn jene, des fruchtlosen encyclopädischen Umherfahrens müde, darauf drang, daß jeder etwas Bestimmtes mit ganzer Seele wolle, so muß dies gerade, falls nur die anschauende Kraft nicht zerstört wird, das Bedürfniß freier Anschauung und die liberale Anerkennung aller übrigen Richtungen fördern und die Religion so vorbereiten [49]).

Die Anschauung wendet sich in sich selber oder auf die Außenwelt; wo sie beides verknüpft, wird sie künstlerisch schaffend. Von jeder dieser Richtungen aus giebt es einen eigenen Weg zur Religion. Es erscheint als das Schwerste, zu erkennen, wie der künstlerische Sinn für sich allein in Religion übergeht. Auch die Vergangenheit giebt keine Aufklärung über diese Frage. Auf dem Wege der abgezogensten Selbstanschauung suchte der uralte morgenländische Mysticismus das Universum. Von der Anschauung der Welt ging dann jede Religion aus, deren Schematismus der Himmel oder die organische Natur war. Aber von einer herrschenden Kunstreligion giebt es keine Kunde. Wann dagegen der Kunstsinn jenen beiden Arten der Religion sich näherte, überschüttete er sie jedesmal mit neuer Schönheit und Heiligkeit. So ward durch die älteren Dichter und Weisen der Griechen die Naturreligion in eine fröhlichere Gestalt umgewandelt. So erhob der göttliche Plato die heilige Mystik auf den höchsten Gipfel der Göttlichkeit und der Menschlichkeit. Heute stehen Religion und Kunst nebeneinander, wie zwei befreundete Seelen, denen ein freundlicher Austausch immer auf den Lippen schwebt und die doch ihre innere Verwandtschaft noch nicht verstehen. Und zugleich erscheinen die Selbstanschauung und die Anschauung des Universums, die zwei großen Ausgangspunkte aller Religion, durch die Verstandesaufklärung verwirrt. Die Aufgabe ist beide mit einander zu verknüpfen: dann wird eine neue Zeit für die Religion beginnen; auf sie deutet der Fortschritt der Wissenschaften, der Philosophie wie der Physik. „Schon sehe ich einige bedeutende Gestalten, eingeweiht in diese Geheimnisse aus dem Heiligthum zurückkehren, die sich nur noch reinigen und schmücken, um im priesterlichen Gewande hervorzugehen“ [50]).

4. Kirche und Priesterthum.

Der verborgene Mittelpunkt dieser Rede ist in Schleiermachers Erinnerungen an die Brüdergemeinde: diese liegen seinem Kirchenideal zu Grunde. Und damit tritt in die Reden ein neues Element. Man könnte aus dem von ihm entwickelten Wesen der Religion auch den Gedanken jenes

---

[49]) 162—165. [50]) 166—173.

allgemeinen Priesterthums der Dichter und Seher, der Redner und Künstler folgern, dessen Ideal am Eingang der Reden steht[51]). Sein tiefes religiöses Leben, sein Beruf, sein praktischer Genius, seine Erinnerungen an die Brüdergemeinde bestimmen das andere Ideal von Priesterthum und Kirche, das hier entwickelt wird. Es ist auch so noch höchst spiritualistisch, die Natur geschichtlicher Mächte verkennend, das Ideal eines Mystikers. Eine lange Bahn kirchlicher Erfahrungen lag noch vor ihm und sollte es umgestalten. Aber der Grundzug blieb.

1. Aus dem Wesen der religiösen Anschauungen und Gefühle folgt das Bedürfniß der religiösen Geselligkeit und eine Gemeinschaft, welche die ganze religiöse Welt als ein untheilbares Ganze umfaßt: die triumphirende Kirche, deren Genossen nur in kleinen verstoßenen Gemeinden auf bestimmtem Raum verbunden sind, sonst aber in unsichtbarer Gemeinschaft leben.

Die Abneigung der Aufklärung gegen die Religion gipfelt in ihrem Haß gegen die Kirche. In dieser wird der religiöse Krankheitsstoff, den sie fürchtet, verbreitet, in ihr werden die Sonderbarkeiten der Religion, die sie verachtet, in einem geistlosen Mechanismus fixirt. So liebt sie den Kirchen einen großen Theil von den traurigen Schicksalen der Menschheit Schuld zu geben. Wir lassen alle ihre Beschuldigungen dahingestellt; aus dem Wesen der Religion schaffen wir ganz neu den Begriff der religiösen Gemeinschaft[52]).

Was der Mensch in sich hervorgebracht hat, muß er mittheilen, sich vor sich selber zu legitimiren, daß ihm Nichts als Menschliches begegnet sei. Dies Bedürfniß ist streng zu unterscheiden von der Begierde, jeden sich ähnlich machen, die eigenen Ergebnisse ihm aufdringen zu wollen. Es bezieht sich auf alle unsere Anschauungen und Gefühle. Es ist aber ganz unwiderstehlich gegenüber den mächtigsten aller Empfindungen, den religiösen. Hier möchte jeder die Schwingungen des eigenen Gemüths auf andere fortpflanzen; dem Bedürfniß der Mittheilung begegnet hier ein ebenso gewaltiges, zu vernehmen; denn die Unendlichkeit des Gegenstandes erfüllt jeden mit dem Gefühl der Unfähigkeit, selbst ihn zu erschöpfen, mit dem Bedürfniß eine Ergänzung zu suchen[53]).

Aber religiöse Mittheilung kann nicht wie wissenschaftliche in Büchern gesucht werden. Die einförmigen Zeichen fassen nicht das ganze Gefühl in sich. Daher flüchtet die Religion sich in die bloßen Buchstaben nur, wenn sie aus dem Leben vertrieben wird. Und zwar ist es ein richtiger Instinkt

---

[51]) Reden S. 11. [52]) 174—176. [53]) 177—179.

der diese Mittheilungen von Gott und göttlichen Dingen aus dem gewöhnlichen Gespräch, auch dem freundschaftlichen verbannt. Sie lassen sich nicht mit Scherz und Witz paaren, in kleinen Brosamen einander zuwerfen, in raschem Wechsel von Fragen und Antworten erledigen. Sie bedürfen des großen Styls. Und so entsteht eine Gesellschaft, die dieser Mittheilung besonders gewidmet ist, in der sie, ausgestattet mit der Fülle und Kraft menschlicher Rede, welche ihr ziemt, von allen Künsten begleitet, welche der Rede beistehen können, erscheint[54]).

„Ich wollte, ich könnte Euch ein Bild machen von dem reichen, schwelgerischen Leben in dieser Stadt Gottes, wenn ihre Bürger zusammenkommen, voll eigener Kraft, welche ausströmen will ins Freie. Wenn einer hervortritt vor den Uebrigen, ist es nicht ein Amt oder eine Verabredung, die ihn berechtigt, nicht Stolz oder Dünkel, der ihm Anmaßung einflößt: es ist eine freie Regung des Geistes, Gefühl der herzlichsten Einigkeit jedes mit Allen in der vollkommensten Gleichheit, gemeinschaftliche Vernichtung jedes Zuerst und Zuletzt in aller irdischen Ordnung.“ „Heilige Mysterien, nicht nur bedeutungsvolle Embleme, sondern recht angesehen natürliche Andeutungen eines bestimmten Bewußtseins und bestimmter Empfindungen werden so erfunden und gefeiert, gleichsam ein höheres Chor, das in seiner eigenen erhabenen Sprache der auffordernden Stimme antwortet.“ „Eine Musik ist unter den Heiligen, die zur Rede wird ohne Worte, zum bestimmten verständlichsten Ausdrucke des Innersten.“ „So unterstützen sich und wechseln die Töne des Gedankens und der Empfindung, bis Alles gesättigt ist und voll des Heiligen und Unendlichen“[55]).

Diese Gemeinschaft wird von keinem der Vorwürfe getroffen, welche man gegen die Kirche zu richten pflegt. In ihr ist kein Gegensatz von Priestern und Laien als Personen, nur ein Unterschied des Zustandes und der Verrichtungen, keine tyrannische Aristokratie, kein Geist der Zwietracht und der Spaltungen. In ihr erwachsen nicht Sekten aus den verschiedenen Graden, Sinnesarten und Richtungen der Religion: denn die Verschiedenheiten religiöser Anschauung gehen hier mit so leisen Uebergängen in einander über, daß nirgend ein eigenes Individuum, eine besondere Gestalt der Religion sich isoliren kann; viele von der niedrigeren Stufe sind durch die Ahndung eines Besseren mit den übrigen verbunden; viele von einer bestimmten Sinnesart verstehen auch die der andern; überall aber erfüllt die Religion mit der unbeschränkten Universalität des Sinnes, welcher die ganze religiöse Welt als Ein untheilbares Ganze erscheint. Wilde Bekehrungs=

---

[54]) 179—181. [55]) 181—183.

sucht ist hier nicht zu finden; denn diese religiöse Gemeinschaft beruht auf der gegenseitigen Mittheilung ganz verschiedener Gestalten der Religion und wahrhafte Religion läßt jede andere Gestalt neben sich gelten. Erst wenn ein Einzelner, aus dieser Gemeinschaft herausgerissen, in seiner Umgebung Religion zu erregen sich getrieben fühlt: tritt eine religiöse Geschäftigkeit hervor, welche doch nur die fromme Sehnsucht nach der Heimath ist[56]).

Und diese religiöse Gemeinschaft ist nicht ein bloßes Ideal, sondern Wirklichkeit. Freilich besteht sie weder in einer der vorhandenen Kirchen noch überhaupt in sichtbarer Gestalt. Sie ist die triumphirende Kirche. Es sind wenige, die sich durch Bildung und Kraft zu Mitgliedern derselben erhoben haben. Sie sind durch weite Räume getrennt. Sie sind in keiner Kirche versammelt. „Vielleicht ist sogar nur in einzelnen abgesonderten, von der großen Kirche gleichsam ausgeschlossenen Gemeinheiten etwas Aehnliches in einem bestimmten Raume zusammen gedrängt zu finden." Aber alle wahrhaft Religiösen lebten in dieser Gemeinschaft und sie wußten alle was man gewöhnlich Kirche nennt sehr nach seinem Werth, das heißt aber nicht sonderlich hoch, zu schätzen.

2. Von dieser Gemeinschaft unterscheiden wir die vorhandene Kirche. Sie entsprang aus dem wahren Bedürfniß, zur Religion zu erziehen. Aber dies Bedürfniß hätte zur Gründung kleiner Gemeinschaften führen müssen. Die Einmischung des Staats hat diese naturgemäße Form der erziehenden religiösen Gemeinschaften verhindert und so die kirchliche Entwickelung gestört.

Die vorhandene Kirche ist eine Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen und ist demnach jener vollendeten Gemeinschaft in fast allen Stücken entgegengesetzt. Hier wollen Alle empfangen, nur Einer soll geben. Denn auch die Besten bringen nicht Religion, sondern nur einigen Sinn für dieselbe mit. Wenn das Leben zuweilen auch den schwächsten religiösen Sinn bewegt und nun ein Verlangen nach Religion hervortritt: dann erscheinen diese Bedürftigen, unfähig selber, was sie bewegt, gelassen und genau zu betrachten, da es immer wieder ihren praktischen Trieb mit anregt, in der Kirche und suchen dort Hilfe. Es geschieht in der Regel, daß sie mit dem hier empfangenen Eindruck, der doch auch nur wieder eine flüchtige Erscheinung war, ihr Bedürfniß befriedigt finden. Und würde wirklich eine selbstthätige Religion in ihnen hervorgerufen, dann müßten sie ja diese Kirche, in der

[56]) 183–190.

sie nur passive Laien sind, verlassen und einen Kreis suchen, in welchem sie außer sich wirken könnten. Denn man verharrt in derselben nur, weil man keine Religion hat, so lange man keine hat. Sie würden zugleich gerade die individuelle religiöse Anschauung dessen, der ihnen Religion vermitteln soll, begehren, nicht, wie ihre Gewohnheit ist, gleichförmige Abstraktionen. Sie würden die symbolischen Handlungen der Religion als den vollstimmigen Schlußchor ansehen, in welchen die kunstreiche Einzeldarstellung zurücktritt, nicht als einen selbständigen Akt[57]).

Und doch ist die Kirche, wie sie eben ist, nothwendig. Wie jede menschliche Angelegenheit bedarf die Religion Veranstaltungen für Schüler und Lehrlinge. Es wäre unmöglich, aus dieser Gesellschaft den Sektengeist ganz auszutreiben: wo religiöse Meinungen als Methode gebraucht werden, zur Religion zu gelangen, wo demnach Systeme auf Autorität angenommen werden, da muß er walten und wird gerade in der systematischen Religion am stärksten sein. Es wäre unmöglich, aus ihr einen an der Grenze der Superstition stehenden Glauben, ein Haften an Gebräuchen, den Unterschied von Priestern und Laien ganz zu beseitigen. Ja selbst darin wird das Ideal unerreichbar bleiben, daß Mitglieder der wahren Kirche in jener äußeren verkündeten und regierten. Hier erscheint aber noch ein besonderes, aus dieser Natur der äußeren Kirche nicht folgendes Uebel[58]).

Die Einmischung des Staats hat diese äußere Kirche verderbt. Jede neue Offenbarung gewinnt sich ächt religiöse Gemüther, aber das lebendige Feuer theilt Tausenden auch den falschen oberflächlichen Schein einer inneren Gluth mit. Hier beginnt das Verderben. Nach dem ersten Rausch der Begeisterung sinken diese zurück, mitleidig stimmen sich die wahrhaft Ergriffenen zu ihnen herab, und so nimmt Religion und religiöse Gemeinschaft eine unvollkommene Gestalt an. Sich selber überlassen, hätte dieser Zustand zu einer Ausscheidung der wahren Kirche geführt; deren Glieder würden alsdann nach freier Wahl Verstehende um sich gesammelt haben. Eine große Zahl kleiner Gesellschaften von unbestimmten Grenzen wäre entstanden. In ihnen wäre das goldene Zeitalter der Religion angebrochen. Aber die Einmischung des Staates ward das Verderben der Kirche. Die Häupter des Staates und die Politiker brachten ihre Eitelkeit mit in die Versammlungen, und sie nahmen die Ehrfurcht vor den Dienern der Heiligthümer mit in ihre Paläste zurück. „Ihr habt Recht zu wünschen, daß nie der Saum eines priesterlichen Gewandes den Fußboden eines königlichen Zimmers möchte

57) 192—198. 58) 199—205.

berührt haben; aber laßt uns nur wünschen, daß nie der Purpur den Staub am Altar geküßt haben möchte; wäre dies nicht geschehen, so würde jenes nicht erfolgt sein.“ So oft ein Fürst eine Kirche mit Corporationsrechten begabte, war dies die Einleitung zu ihrem Verderben. Diese Taktik verkettete unzertrennlich, was einander fremd war, fixirte Glaubensartikel und Formen und schloß die Mitglieder der wahren Kirche von der Leitung eines Ganzen aus, das nun anderer Gaben bedurfte, als des religiösen Gemüths. Unwürdige Menschen traten an die Stelle dieser Begeisterten, und unter ihrer Leitung schlich sich ein, was am meisten dem Geiste der Religion widersprach. Die so umgestaltete Kirche belehnte nun der Staat mit der Aufsicht der Erziehung, mit dem Unterricht in den Gesinnungen, deren er zur Aufrechterhaltung seiner Gesetze bedarf. Und dafür ward sie, als wäre sie eine von ihm erfundene und eingesetzte Anstalt, seiner Leitung untergeordnet, mit seinen Aufträgen bei der Regelung der bürgerlichen Ordnung belastet[59]).

3. Bis die Trennung der Kirche vom Staate herbeigeführt ist, muß der Geistliche wirken durch die Verkörperung des wahren Priesterthums in seiner Person, der religiös begabte Laie muß in seiner Häuslichkeit Priester sein: wie denn dies, wenn erst die Sklaverei der materiellen Arbeit endet, das letzte Ziel aller religiösen Entwickelungen ist.

Der gegenwärtige Zustand ist unhaltbar; es gilt die wahre Gestalt der äußeren Kirche durch den Zweck derselben zu bestimmen. Es ist ihr Zweck, Allen, welche Sinn für die Religion haben, so viel Religion zu zeigen, daß dadurch ihre Anlage für dieselbe entwickelt werde. Damit dies möglich werde, darf der Staat nicht nach seinen Gesichtspunkten die Lehrer der Religion auswählen; diesen dürfen ihre Gemeinden nicht, wie die Häuser neben einander stehen und nach Polizeilisten, zugetheilt werden, sondern nach einer gewissen Aehnlichkeit der religiösen Fähigkeit und Sinnesart; der religiöse Beruf und die Aufgabe eines im Dienste des Staates stehenden Moralpredigers müssen gesondert, der Zufall, daß Beides in Einer Person sich vereinigt, darf nicht zum Gesetz gemacht werden. Alles in Allem: die gegenwärtige Verbindung von Staat und Kirche muß gelöst werden. „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Das bleibt mein Catonischer Rathsspruch bis an's Ende oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen.“ Unter den Lehrern soll dann keine Brüderschaft bestehen, keine Organisation, zwischen Lehrer und Gemeinde kein festes

---

[59]) 205—218.

Band; die Mission des Geistlichen soll ein Privatgeschäft sein, der Tempel, in dem seine Rede vernommen wird, ein Privatzimmer, vor ihm eine Versammlung und keine Gemeinde[60]).

Dies ist die Lösung. Dagegen führen immer neue Zertheilungen der Kirche eine solche nicht herbei. Ist doch die Kirche eine Polypennatur, und aus jedem ihrer Stücke wächst dasselbe Ganze wieder hervor. Eine größere Anzahl solcher Kirchenindividuen ist um nichts besser als eine kleine; die scharfen Grenzen der Einzelkirchen selber müssen aufgehoben werden.

Die Mittel, durch welche diese Aufhebung der Staatskirche sich vollziehen wird, sind in der Hand der Zukunft. Vielleicht geschieht es nach einer großen Erschütterung, wie die in Frankreich war, oder durch eine gütliche Uebereinkunft, vielleicht wird der Staat einmal andere Gründungen dulden[61]).

Bis das geschieht, sind alle heiligen Seelen unter dem Druck der gegenwärtigen Lage. Sie werden wenig durch Rede zu bewirken vermögen, da man die Erfüllung ihres moralischen Berufs in dieser erwartet. Sie werden vor Allem durch ein priesterliches Leben den Geist der Religion verkünden müssen. „Wenn ihr ganzes Leben und jede Bewegung ihrer inneren und äußeren Gestalt ein priesterliches Kunstwerk ist, so wird vielleicht durch diese stumme Sprache Manchen der Sinn aufgehen für das, was in ihnen wohnt.“ „Was soll ich aber denen sagen, welchen Ihr, weil sie einen bestimmten Kreis eitler Wissenschaften nicht durchlaufen haben, das priesterliche Gewand versagt? Sie mögen sich genügen lassen an dem priesterlichen Dienst ihrer Hausgötter. Dies Priesterthum war das erste in der heiligen und kindlichen Vorwelt, und es wird das letzte sein, wenn kein anderes mehr nöthig ist. Ja wir warten am Ende unserer künstlichen Bildung einer Zeit, wo es keiner anderen vorbereitenden Gesellschaft für die Religion mehr bedürfen wird als der frommen Häuslichkeit. Jetzt seufzen Millionen von Menschen beider Geschlechter und aller Stände unter dem Druck mechanischer und unwürdiger Arbeiten. Das ist die Ursache, warum sie den freien und offenen Blick nicht gewinnen, mit dem allein man das Universum findet. Es giebt kein größeres Hinderniß der Religion als dieses, daß wir unsere eigenen Sklaven sein müssen; denn ein Sklave ist jeder, der etwas leisten muß, was durch todte Kräfte sollte bewirkt werden können. Das hoffen wir von der Vollendung der Wissenschaften und Künste. Dann erst wird jeder Mensch ein Freigeborener sein, über keinem hebt sich der Stecken des Treibers, und Jeder

---

[60]) 218–225. [61]) 225–227.

hat Ruhe und Muße, in sich die Welt zu betrachten. Nur für die Unglücklichen, denen es daran fehlte, deren Organen die Kräfte entzogen waren, welche ihre Muskeln in seinem Dienst unaufhörlich verwenden mußten, war es nöthig, daß einzelne Glückliche auftraten und sie um sich her versammelten, um ihr Auge zu sein und ihnen in wenigen flüchtigen Minuten die Anschauungen eines Lebens mitzutheilen"[62]).

Alsdann erst wird die erhabene Gemeinschaft wahrhaft religiöser Gemüther sich überallhin ausbreiten. Sie sind unter einander eine Akademie von Priestern: denn die Religion ist ihnen eine Kunst und ein Studium; ein Chor von Freunden: denn jeder weiß, daß auch er ein Theil und Werk des Universums ist; ein Kreis von Brüdern: denn ihr Sinn und Verstehen ist innigst verschmolzen. „Habt Ihr etwas Erhabneres gefunden in einem anderen Gebiet des menschlichen Lebens oder in einer anderen Schule der Weisheit, so theilt es mir mit: das Meinige habe ich Euch gegeben"[63]).

5. Die Religionen.

Es gilt, in den Religionen die Religion zu entdecken, die Züge ihrer himmlischen Schönheit in dem, was endlich, irdisch, verderbt, in oft dürftiger Gestalt erscheint.

1. Die unendliche Religion individualisirt sich in den einzelnen religiösen Gestaltungen, den positiven Religionen, gleichwie das unendliche Universum, ihr Gegenstand, in eigenthümlichem, verschieden bestimmtem Einzeldasein sich offenbart. Daher muß die Religion in diesen positiven Gestalten angeschaut werden, nicht in der sogenannten natürlichen Religion, in welcher sie ihrer eigenthümlichen ächten starken Züge beraubt ist. Diese Einzelgestalten müssen, wie das Universum selber, mit Religion angeschaut werden, damit mitten in der Entartung ihr wahres Wesen erblickt werde.

Gegenwärtig trifft die Sonderung der Kirchen und die Sonderung der Religionen scheinbar zusammen. Ist nun die erstere verurtheilt, der Gedanke eines ungetheilten Ganzen der religiösen Gemeinschaft, in welchem alle bestimmten Grenzen sich verlieren, gefaßt worden: so soll daraus nicht die bestimmungslose umfassende Einheit der Religionen selber gefolgert werden. Vielmehr soll die wahre Kirche eine alle möglichen Religionen umfassende Gemeinschaft sein, damit in ihr jeder die ihm fremden Gestalten der Reli-

---

[62]) 227–232. [63]) 232–234.

gion anschaue, die ihm entsprechende Gestalt der Religion finde. Religion ist unendlich. Sie ist daher, wie jede unendliche Kraft nur in der Mannichfaltigkeit eigenthümlicher, geschiedener Gestalten. Als ein Unendliches hat sie nur in der Individualisation Dasein. Niemand besitzt sie ganz, auch kann nicht die des Einen wie eine Fortsetzung der des Andern gedacht werden. Nicht seine eigene Form derselben wollen, sondern die wechselnden Gestalten anschauen: das heißt die Religion religiös betrachten[64]).

Diese Individualgestalten, als positive Religionen, werden gehaßt, dagegen findet die sogenannte natürliche Religion Duldung. Es ist begreiflich, daß diejenigen, welchen die Religion überhaupt zuwider ist, etwas lieben, was eben nicht mehr Religion ist, nicht mehr ihre eigenartigen Züge trägt. Wenn sie die positiven Religionen mit Vorwürfen überhäufen, daß sie voll sind von dem was nicht Religion ist, daß jede ihr Eigenthümliches für das Höchste erklären möchte, daß sie gegen die Natur der wahren Religion beweisen, widerlegen, streiten: so kommt der größte Theil dieses Verderbens auf deren Rechnung, welche die Religion aus dem Innern des Herzens hervorgezogen haben in die bürgerliche Welt; der religiöse Blick ergreift das Ewige selbst inmitten der Verderbniß; hier zeigt sich, daß auch die todten Schlacken einst glühende Ergießungen des inneren Feuers waren[65]).

2. Demgemäß ist jede wahrhafte Religion ein Individuum. Als ein solches kann sie nicht aus dem Begriff der Religion vermöge einer Aufstellung von Arten derselben oder von Vorstellungsweisen abgeleitet werden. Sie entspringt, indem der Wille eine Einzelanschauung des Universums als Mittelpunkt aus der Unendlichkeit der Anschauungen heraushebt. Sie besondert sich in dem einzelnen Religiösen. Im Gegensatz zu dieser ihrer individuellen Natur möchte die natürliche Religion als ein Allgemeines existiren: in sich ein Widerspruch.

Eine bestimmte Gestalt der Religion entspringt, indem eine Einzelanschauung des Unendlichen aus freier Willkür zum Mittelpunkt der ganzen Religion gemacht wird. Sie ist daher ein wahrhaftes Individuum[66]).

Der Einzelcharakter einer Religion wird nicht durch eine bestimmte Summe religiösen Stoffes, oder eine bestimmte Summe religiöser Anschauungen und Gefühle bestimmt. Denn es sind von jeder Anschauung der Religion verschiedene Ansichten möglich, über deren Auswahl durch die Ausscheidung des Stoffs noch nichts festgestellt wird. Ueberhaupt können

[64]) 235—242. [65]) 242—249. [66]) S. 249.

individuelle Erscheinungen nicht negativ durch bloße Ausscheidungen erfaßt werden. Gerade die bestimmte Summe des religiösen Stoffes ist schon in jedem Individuum zufällig und kann so unmöglich das bleibende Wesen der großen religiösen Individualgestaltungen bezeichnen. Dies wird durch den ewigen Streit darüber, was einer Religion wesentlich gehöre, bestätigt. Denken wir uns einen Ausschnitt aus der Unendlichkeit religiöser Anschauung, einen Zusammenhang der gerade diese Anschauungen und Gefühle verbände und die andern ausschlösse, so wäre dieser nicht eine Religion, sondern eine Sekte, „der irreligiöseste Begriff, den man im Gebiet der Religion kann realisiren wollen."

Der Einzelcharakter einer Religion kann eben so wenig durch die drei einzelnen Classen von Weisen (Arten oder Grade), das Universum anzuschauen, als Chaos, oder als elementare Vielheit, oder als System, bestimmt werden. Diese Classen des religiösen Anschauens bestimmen noch nicht die einzelne Gestalt. Auch der Gegensatz der Vorstellungsarten, des Pantheismus und Personalismus, schließt die in einer religiösen Individualgestalt gegebene bestimmte Beziehung der Anschauungen zu einander nicht auf. Man gelangt eben durch Gliederung eines Begriffes in seine Arten nicht zu dem Individuum[67]).

Eine Individualgestalt der Religion entspringt, indem Alles in ihr auf eine einzelne Anschauung des Universums bezogen wird. Sie ist dann nur in der Totalität, also der Succession der Formen ganz vorhanden, welche von diesem Mittelpunkte aus entworfen werden können. Sie bringt von ihrer Fundamentalanschauung aus alle Betrachtungsweisen des Universums zu sich in Beziehung. Sie ist eine Häresie im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. es ist die Ursache ihrer Entstehung, daß der Wille eine Anschauung als Mittelpunkt seiner Religion ergreift[68]).

So bildet sich ein Universum von Religionen. Bleibt auch die erste religiöse Ansicht, die einen Menschen ergriff, seine Fundamentalanschauung, so kann er doch innerhalb derselben, von ihr fortschreitend, sein religiöses Leben zu einem eigenen Individuum gestalten. Es ist ein Vorgang, ähnlich dem, wenn ein Theil des unendlichen Bewußtseins sich losreißt und ein neuer Mensch entsteht. In jedem, der die Geburtsstunde seiner Religion angeben, ihren Ursprung auf eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit zurückführen kann, ist auch eine eigene und ächte Religion. Und der Beobachter des religiösen Lebens wird überrascht durch die unerschöpfliche

[67]) S. 250—259. [68]) 259—261.

Mannichfaltigkeit dieser Formen, durch die abgesonderte Entwicklung des Religiösen im Menschen, durch den mächtigen Affekt der sich hier zuweilen in einem sonst ruhigen Gemüthe erhebt[69]).

Wie eintönig, ohne eigenen Pulsschlag und reale Organisation, doch auch ohne Sinn für Freiheit erscheint hiergegen die natürliche Religion! So oft man einen kräftigen religiösen Charakter für einen Anhänger derselben ausgiebt, erkennt tiefere Betrachtnng in seiner angeblichen Vernunft eigenartige, willkürliche und positive Züge. Die wirkliche natürliche Religion geht von keiner lebendigen Anschauung aus; sie möchte selbst den Glauben an Gott lieber vermöge einer Beweisführung besitzen; Alles in ihr ist abstrakt, sie hat eine Vorsehung überhaupt, eine Gerechtigkeit überhaupt, eine göttliche Erziehung überhaupt. So gleicht sie jener Masse, die dünn und zerstreut zwischen den Weltsystemen schweben soll. Sie wartet auf ihre Existenz. Daher hat sie ihre Stärke in der Verneinung alles Positiven und Charakteristischen, und somit des in ihr Wirklichen selber. Sie ist wie eine Seele, die sich gewaltsam wehren wollte, in die Welt zu kommen, weil sie eben nicht dieser und jener sein möchte, sondern ein Mensch überhaupt[70]).

3. Die Grundanschauung des Christenthums ist der Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen und seine Vermittlung. Der Bestand des Christenthums ist daher geknüpft an das ewige Bedürfniß dieser Vermittlung. Andererseits liegt gerade in dieser Religion vermöge ihres Blickes auf die Reihe der Vermittlungen das Interesse, immer neue Formen der Religion neben sich hervorgehen zu sehen.

So richten wir unseren Blick auf die Einzelreligionen. Nicht die größeren geschichtlichen allein muß hier der religiöse Beobachter betrachten: die, welche nur von wenigen getheilt wurden, waren oft nicht weniger merkwürdig. Er muß das Göttliche in Allen erfassen, unangesehen das unter den Bedingungen der Welt an sie gebrachte Verderben. Er sucht nach ihren Grundanschauungen. Zwei Verwechselungen sind, dem bisher Entwickelten gemäß, zu vermeiden. Die Grundanschauung darf nicht mit dem geheimnißvollen Vorgang selber verwechselt werden, in welchem die Religion entsprang. Die beständige Erwähnung dieses Vorgangs begleitet alle Aeußerungen der Religion und giebt ihnen eine eigene Farbe; die wahrhaft Religiösen suchen ihn auf alle Weise zu verherrlichen, als die wohlthätigste Wunderwirkung des Allerhöchsten. Aber das Wesen der Religion liegt nicht

---

[69]) 261—272. [70]) 272—279.

in ihm. Alsdann darf nicht allein für Religion gehalten werden, was sich in den religiösen Urkunden findet; diese enthalten eben so viel Weltklugheit und Moral, Metaphysik und Poesie. Und endlich darf nicht, bei der Bestimmung des wahren Gehalts der Religion, was sich in bestimmten Lehrsätzen einzwängen läßt als ausschließlich religiöser Gehalt angesehen, gerade das ihr Eigenthümliche als religiöser Buchstabe verschrieen werden[71]).

Wenn so das wahre Wesen der religiösen Gestaltungen in ihm zum wahren Bewußtsein gelangt ist, mag der Religiöse (denn Religion kann nur durch sich selber verstanden werden) diese Gestalten zu erforschen unternehmen. Dies ist die Aufgabe eines Lebens. Für den vorliegenden Zweck scheint allein nothwendig, für das Verständniß die leitenden Gesichtspunkte der systematischen Religionen, des „Allerheiligsten der Religion" aufzustellen[72]).

Der Judaismus ist lange eine todte Religion. Auch liegt seine Bedeutung nicht darin, daß er der Vorläufer des Christenthums gewesen wäre. „Ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen, ihre Nothwendigkeit ist eine weit höhere und ewige und jedes Anfangen in ihr ist ursprünglich." Aber er war ein Individuum von eigener schöner Kindlichkeit des Charakters, die nun ganz in Corruption untergegangen ist. Seine Grundidee war: „eine allgemeine unmittelbare Vergeltung, eine eigene Reaktion des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgeht, durch ein anderes Endliche, das nicht als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird." Demnach wird die Gottheit als belohnend, strafend, züchtigend angesehen, die Geschichte als ein unmittelbares Gespräch zwischen Gott und Menschen in Wort und That Und da diese ganze kindliche Idee nur auf einen kleinen Schauplatz ohne Verwicklungen berechnet war, so mußte bei der wachsenden Verbindung mit anderen Völkern die Weissagung zu Hilfe genommen werden, um die Verwirklichung dieser Vorsehungsgedanken mitten in tausend Hindernissen vorzustellen. Hier entsprang dann auch die letzte große Vorstellung dieser Religion, der Glaube an den Messias. Ihr eingeschränkter Gesichtskreis bestimmte ihre kurze Dauer. Sie starb als ihre heiligen Bücher geschlossen wurden: da wurde das Gespräch Jehovas mit seinem Volke als beendet angesehen[73]).

Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums ist „die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Kindschaft gegen sie vermittelt, und der größer werdenden Entfernung

---

[71]) S. 281—285. [72]) 285. 6. [73]) S. 286—290.

Grenzen setzt durch einzelne Punkte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind." Die beiden unzertrennlich verbundenen Seiten dieser Anschauung sind das Verderben und die Erlösung. Durch diesen Gegensatz wird die Gestaltung alles religiösen Stoffes im Christenthum bestimmt: die physische wie moralische Welt zu immer Schlimmerem voranschreitend; aus dem selbstsüchtigen Streben der individuellen Natur, die etwas Ganzes für sich sein will, der Tod und alle Uebel entsprungen; die Vorsehung bestrebt durch Zeichen und Wunder, durch Gnade und göttliche Kräfte dem Verderben zu steuern; immer erhabenere Mittler zwischen ihr und den Menschen von ihr gesandt. Daher wird in dieser Anschauung fortschreitender religiöser Einwirkung die Religion sich selber Gegenstand, so daß das Christenthum gleichsam die höhere Potenz der Religion ist. So erklärt sich, daß es polemisch ist: denn es deutet überall auf die Entfernung vom Göttlichen, welche eines Mittlers bedarf. So erklärt sich seine Geschichte: denn es wird in seinen eigenen Gestaltungen das irreligiöse Prinzip verfolgen müssen; das ist der heilige Krieg, den zu bringen es gekommen ist; es wird verlangen müssen das ganze Leben zu durchdringen und zu beherrschen, allen Handlungen religiöse Gefühle und Ansichten beizugesellen[74]).

Das Grundgefühl einer solchen Religion muß die unbefriedigte Sehnsucht sein, die auf einen großen Gegenstand gerichtet und ihrer Unendlichkeit sich bewußt ist. Sie ist erregt davon, wie das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Nichtigen auf das innigste gemischt ist. Nicht bisweilen ergreift sie den Christen, sondern sie ist der Grundton aller seiner religiösen Gefühle, diese heilige Wehmuth. „Wenn Euch ein Schriftsteller, der nur wenige Blätter in einer einfachen Sprache hinterlassen hat, nicht zu gering ist, um Eure Aufmerksamkeit auf ihn zu wenden: so wird Euch aus jedem Worte, was uns von seinem Busenfreund übrig ist, dieser Ton ansprechen; und wenn je ein Christ Euch in das Heiligste seines Gemüthes hineinblicken ließ: gewiß es ist dieser gewesen"[75]).

Und betrachtet man das heilige Bild Dessen in den verstümmelten Schilderungen dieses Lebens, der der erhabene Urheber des Herrlichsten ist, was es bis jetzt giebt in der Religion, so tritt über die Reinigkeit seiner Sittenlehre hinaus, über die eigenartige Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmuth in seinem Charakter hinaus, Eines hervor: „das wahrhaft Göttliche in ihm ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee,

---

[74]) 291—299. [75]) S. 299. 300.

welche darzustellen er gekommen war, die Idee, daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete. Vergebliche Verwegenheit ist es, den Schleier hinwegnehmen zu wollen, der ihre Entstehung in ihm verhüllt, und verhüllen soll, weil aller Anfang in der Religion geheimnißvoll ist. Der vorwitzige Frevel, der es gewagt hat, konnte nur das Göttliche entstellen, als wäre Er ausgegangen von der alten Idee seines Volkes, deren Vernichtung Er nur aussprechen wollte, und in der That in einer zu glorreichen Form ausgesprochen hat, indem er behauptete der zu sein, dessen sie warteten"[76]).

Das Vermittelnde muß der göttlichen wie der endlichen Natur zugleich theilhaftig sein. Das Bewußtsein von der Einzigkeit seiner Religiosität, der Ursprünglichkeit seiner Ansicht und ihrer Kraft war daher in ihm zugleich Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit. „Als er, ich will nicht sagen, der rohen Gewalt seiner Feinde ohne Hoffnung länger leben zu können, gegenübergestellt ward — das ist unaussprechlich gering; aber Er verlassen, im Begriff auf immer zu verstummen, ohne irgend eine Anstalt zur Gemeinschaft unter den Seinigen wirklich errichtet zu sehen, gegenüber der feierlichen Pracht der alten verderbten Religion, die stark und mächtig erschien, umgeben mit Allem was Ehrfurcht einflößte und Unterwerfung heischen kann, mit Allem was Er selbst zu ehren von Kindheit an war gelehrt worden, Er allein von nichts als diesem Gefühl unterstützt, und Er ohne zu warten jenes Ja aussprach, das größte Wort, was je ein Sterblicher gesagt hat: so war dies die herrlichste Apotheose, und keine Gottheit kann gewisser sein als die, welche so sich selbst setzt"[77]).

Aber nie behauptete Er der einzige Mittler zu sein und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion. Darum ist, wer dieselbe Anschauung in dieser Religion zum Grunde legt, ein Christ, mag er seine Religion historisch aus sich selbst, oder von irgend einem Andern ableiten. Nie glaubte Er den ganzen Umfang der Religion, der von seiner Grundanschauung ausgehen sollte, in den Anschauungen und Gefühlen erschöpft zu haben, die er selbst mittheilen konnte; er hat immer auf die Wahrheit hingewiesen, die nach ihm kommen würde. So auch seine Schüler. Erst die, welche den Schlummer des Geistes für seinen Tod hielten, schlossen unbefugt in den heiligen Schriften einen Codex der Religion ab. Diese aber sind Bibel geworden aus eigener Kraft und verwehren keinem anderen Buch, auch Bibel zu sein oder zu werden[78]).

---

[76]) 300—302. [77]) 302. 303. [78]) 303—305.

Aus dem Wesen des Christenthums folgt seine Geschichte. Die Hauptidee des Christenthums von göttlich vermittelnden Kräften hat sich auf mancherlei Art ausgebildet und alle Anschauungen und Gefühle von Einwohnungen der göttlichen Natur in der endlichen sind innerhalb desselben zur Vollkommenheit gebracht worden. „So ist sehr bald die heilige Schrift, in der auch die göttliche Natur auf eine eigene Art wohnte, für einen logischen Mittler gehalten worden, um die Erkenntniß der Gottheit zu vermitteln für die endliche und verderbte Natur des Verstandes, und der heilige Geist, in einer späteren Bedeutung des Wortes, für einen ethischen, um sich ihr graduell anzunähern; und eine zahlreiche Parthei der Christen erklärt noch jetzt bereitwillig jeden für ein vermittelndes und göttliches Wesen, der erweisen kann, durch ein göttliches Leben oder irgend einen anderen Eindruck der Göttlichkeit auch nur für einen kleinen Kreis der Beziehungspunkt auf's Unendliche gewesen zu sein. Anderen ist Christus eins und Alles gewesen und andere haben sich selbst oder dies und jenes für sich zu Mittlern erklärt.“ So sind Anschauungen und Gefühle hervorgetreten, „von denen in Christo und in den heiligen Büchern nichts steht.“ Noch sind große Gegenden in der Religion für das Christenthum nicht bearbeitet worden. Andere Anschauungen werden daher noch hervortreten[79]).

Das Christenthum wird noch eine lange Geschichte haben. Wie sollte es auch untergehen? Die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich ist ewig; daß aber diese Grundanschauung gerade als Mittelpunkt der Religion angesehen werde, dies gehört einer bestimmten Lage der Menschheit an. Und wie sie vorübergeht, kann die Religion in dieser Gestalt nicht mehr existiren. So ist eine lange Reihe von Religionen vorübergegangen. Wird nun auch für das Christenthum der Untergang kommen wie für jene? „Das Christenthum, über sie alle erhaben, und historischer und demüthiger in seiner Herrlichkeit hat diese Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt: es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem. Aber wann soll diese Zeit kommen? Ich fürchte, sie liegt außer aller Zeit. Die Verderblichkeit alles Großen und Göttlichen in den menschlichen und endlichen Dingen ist die eine Hälfte von der ursprünglichen Anschauung des Christenthums; sollte wirklich eine Zeit kommen, wo diese sich nicht mehr aufdrängte?“ „Ich wollte es, und gerne stände ich auf den Ruinen der Religion, die ich verehre.“ Es ist die andere Hälfte dieser Grundanschauung des Christen-

[79]) 305—307.

thums, daß von einzelnen göttlichen Punkten die Rettung aus dem Verderben ausgehet. Und wohl nie wird die religiöse Kraft so gleich unter die große Masse der Menschheit vertheilt sein, daß sie des Mittlers nicht mehr bedürfte. Jede andere Gleichheit ist eher möglich als diese. Und so wird es immer Christen geben[80]).

Aber das Christenthum will nicht als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit alleinherrschend sein. Es sähe gern andere und jüngere Gestalten der Religion neben sich hervorgehen. Als die Religion der Religionen kann es nicht Stoff genug sammeln für seine Anschauung der religiösen Entwicklung. So werde denn das Unendliche auf alle Weise angeschaut und angebetet. Die großen Momente müssen selten sein, in denen Alles zusammentrifft um einer solchen Anschauung ein weit verbreitetes und dauerndes Leben zu sichern. Aber Alles darf von einer Zeit erwartet werden, welche so offenbar die Grenze ist zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Dinge. „Eine ahnende Seele, auf den schaffenden Genius gerichtet, könnte jetzt schon den Punkt angeben, der künftigen Geschlechtern der Mittelpunkt werden muß für die Anschauung des Universums." Inzwischen müssen, wenn auch nur zu flüchtiger Erscheinung neue Bildungen der Religion hervorgehen. „Nur daß die Zeit der Zurückhaltung vorüber sei und der Scheu. Die Religion haßt die Einsamkeit, und in ihrer Jugend am meisten, die für Alles die Stunde der Liebe ist, vergeht sie in zehrender Sehnsucht. Wenn sie sich in Euch entwickelt, wenn Ihr die ersten Spuren ihres Lebens inne werdet, so tretet gleich ein in die Eine und untheilbare Gemeinschaft der Heiligen, die alle Religionen aufnimmt, und in der allein Jede gedeihen kann. Ihr meint, weil diese zerstreut ist und fern, müßtet Ihr denn auch unheiligen Ohren reden? Ihr fragt, welche Sprache geheim genug sei, die Rede, die Schrift, die That, die stille Mimik des Geistes? Jede, antworte ich, und Ihr seht, ich habe die lauteste nicht gescheut. In jeder bleibt das Heilige geheim, und vor den Profanen verborgen. Lasst sie an der Schale nagen, wie sie mögen; aber weigert Uns nicht den Gott anzubeten, der in Euch sein wird"[81]).

---

[80]) 307—309. [81]) 309—312.

Geschichtliche Würdigung.

Wir halten an die früher dargelegte Welt- und Lebensansicht Schleiermachers diese Reden, welche seinen Standpunkt in die Probleme der Religion, der religiösen Gemeinschaft, des Christenthums hineinführen, und wir fragen, wie weit ihn sein Standpunkt trug.

Wir unterscheiden die Verneinung, welche die Reden enthielten und ihren positiven Gehalt. Die Verneinung ist jedesmal verständlicher, durchgreifender; aber sie hat in dem schöpferischen Gedanken, der sie hervortreibt, ihren Grund und das Maß der Tragweite.

1. Durch alle Blätter der Reden geht ein Kampf, leidenschaftlich und siegesgewiß geführt, der Kampf gegen den Intellectualismus in der Religion, d. h. eine Geistesrichtung, welcher dieselbe ein Zusammenhang von Wahrheiten ist, nach der Weise wissenschaftlicher Wahrheiten begründet. Seit der ersten Entwicklung des Christenthums in der griechischen Kirche war diese Richtung tief in dasselbe eingedrungen. Gleich damals war ein Zusammenhang von Dogmen entwickelt und in Lehrgebäuden begründet worden. Der tiefe religiöse Geist der germanischen Völker hatte von Anfang mit dieser Richtung im Kampfe gelegen.

Der Intellectualismus hatte das Grundwesentliche des religiösen Glaubens zurückgedrängt, einen wie es schien unversöhnlichen Streit zwischen der Religion und der neueren Cultur hervorgerufen. Der Zusammenhang der christlichen Lehre, als ein Ganzes in strenger Gliederung überliefert, widersprach dem neuen Weltbilde, welches seit der Begründung der Naturwissenschaft sich gestaltet hatte. Wohl war in dem reformatorischen Gedanken von der Rechtfertigung allein durch den Glauben der tiefe Grund zu einer Versöhnung gelegt. Wohl hatte Luthers großer Sinn bereits gewagt, den Werth der biblischen Bücher einer Prüfung an diesem Gedanken zu unterwerfen. Aber nach ihm blieb die hohe Aufgabe der Theologie, aus den Ueberlieferungen die christliche Religion herzustellen, ungelöst. Die biblische Kritik vermochte ihre herstellende Aufgabe nur halb zu erfüllen, wenn ihr nicht ein anderer Vorgang zu Hilfe kam. Im Nachlaß Lessings fand sich eine Forderung an Semler, den Begründer der deutschen Bibelkritik: er möge sich über das Zufällige und das zur Erbauung des Christen Wesentliche, was er in der Bibel unterschieden hatte, deutlich erklären. Dieser Punkt bezeichnet die Schranke der historischen Bibelkritik. Ihre nothwendige Ergänzung lag in dem positiven Verständniß der Religion und des Christenthums.

Kant hat den Grund zur Beantwortung dieser Frage gelegt, an welcher die geschichtliche Kritik stehen bleiben mußte. Er zuerst wies nach, daß

die Welt der Wissenschaft und ihre Evidenz nur so weit reicht, als die Erscheinung, daß demgemäß die ewige Welt, in der unser Leben gegründet ist, von keiner Forschung erreicht wird, daß sie nur gegenwärtig für uns ist in dem Unbedingten, welches den Kern unserer Person ausmacht. Es ist gezeigt, wie er dies Unbedingte einseitig im sittlichen Willen sah und wie in Folge davon auch ihm wieder die Religion zu einem in Schlüssen sich bewegenden Zusammenhang abgeleiteter Wahrheiten wurde. Schleiermacher erst begründete in den Reden über Religion die Einsicht, welche jene Erkenntniß Kants von den Grenzen der Wissenschaft ergänzte: Alle ächten religiösen Ueberzeugungen sind unmittelbar; sie sind innere Anschauung des im Gemüth gegenwärtigen Göttlichen; sie gehören dem Innersten unserer Person und in dieser ruht ihre Evidenz.

So schied Schleiermacher zuerst streng die Wissenschaft aus der Religion aus. Er legte damit den Grund zu einer künftigen Versöhnung der Religion mit der intellectuellen Cultur des Abendlandes. Und er bewirkte damit zugleich eine Vertiefung der Religion in das ihr Wesentliche. Die Linie der Sonderung, welche er zog, war bedingt durch seine positive Ansicht von der Religion; sie hat dieselben Veränderungen mit dieser erfahren; sie unterliegt derselben Kritik. Die Sonderung selber aber ist die bleibende Aufgabe der in Schleiermacher anhebenden tieferen Theologie.

Unsicherer, bedenklicher, von noch größeren Schwierigkeiten umgeben war eine zweite Sonderung. Es mußte in die innere Beziehung von Religion und Sittlichkeit Licht gebracht werden. Denn das religiöse Leben erscheint nicht nur als eine Denk-, sondern auch als eine Handlungsweise.

Die Sittlichkeit des Abendlandes war von der christlichen Kirche groß gezogen worden. Eine geheiligte Sitte umgränzte die Lebensweise der neueren Völker. Gegenüber der Thatsache der Emancipation der Wissenschaft würdigt man selten die andere hinlänglich, daß durch die ganze neuere Geschichte, neben jener, das Ringen nach einer selbstständigen Sittlichkeit geht, vornehmlich gestützt auf das classische Ideal und seine Bedeutung in unserem Kulturleben. Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts war ganz erfüllt von diesem Streben. Kant gab ihm den schärfsten Ausdruck in seiner Lehre von der Autonomie des sittlichen Willens. Fichte's stolzes Selbstständigkeitsgefühl beruhte hierauf. Diese Richtung der Philosophie gründete sich auf die Thatsache, daß eine weltliche Sitte und Sittlichkeit sich herausgebildet hatte, die man anerkennen, die man erklären mußte. Aber die Erklärung Kants und seiner Schule verwickelte auch hier in unlösbare Schwierigkeiten. Es ist gezeigt, wie Schleiermacher diese früh erkannte. Die Reden über Religion stellen sie in das schärfste Licht. Durch die Stellung, welche bei Kant die

Religion gegenüber der Sittlichkeit erhält, wird zugleich die Unabhängigkeit der Sittlichkeit und der selbstständige Werth der Religion zerstört.

Auch hier ist der Ausgangspunkt, von dem aus Schleiermacher seine kritische Linie zieht, der bleibend richtige. Sowohl jene Unabhängigkeit der Sittlichkeit, als dieser selbstständige Werth der Religion müssen aufrechterhalten werden. Es giebt eine Sittlichkeit, welche als rechtschaffener Wille unantastbar ist, und doch zugleich unabhängig von aller Religion. Aber die Religion allein ist im Stande, der Sittlichkeit die höchste Begründung, Vollendung, Freiheit und Harmonie zu verleihen.

Doch ist Schleiermachers Ausführung weder reif noch folgerichtig. Ich habe darauf hingewiesen, wie ganz unsicher er hier noch war, als er den Plan des Werkes entwarf. In Bezug auf die Unabhängigkeit der Sittlichkeit erscheint er noch zu sehr unter dem Einfluß Kants und Fichte's; es ist dann nur die Kehrseite hiervon, wenn seine Anschauung der Religion, übereinstimmend mit dem Kultus der Stimmungen bei seinen Genossen, die aktiven Elemente noch nicht würdigt, welche in jeder wahren Religion liegen. So entsprang seine sonderbare Anschauung, daß die Religion nur unser sittliches Handeln mit ihrer ewigen Harmonie begleiten solle, daß wir demnach Alles thun sollen mit Religion, nichts aus Religion. Erst unsere spätere Darstellung kann zeigen, worin die Wahrheit, worin das Irrthümliche dieser Anschauung lag. Aber schon in den Reden über Religion ist dieselbe nicht ausgeglichen mit der viel tieferen Anschauung, daß alle Praxis den Menschen als ein Heiliges aus der Hand der Religion empfangen muß, um ihre wahre Aufgabe zu erfassen, die Aufgabe, den Menschen selber zu bilden und seine Individualität zu achten[82]). Schleiermacher spricht in dieser Anschauung die innere Beziehung von Religion und Sittlichkeit aus, welche in seinem damaligen religiösen Leben lag. Sie ist in Wirklichkeit nur ein kleiner Theil der umfassenden inneren Beziehungen, welche hier walten. Aber seine gleichzeitigen Predigten zeigen, wie er auch damals sich einen freien Blick für dieselben erhalten hatte, und die Entwickelung seiner Ideen sollte ihn später in die Tiefe der Sache führen. Dennoch war in diesem Ansatz Eingreifendes vorbereitet: das Verständniß des Unabhängigen in der sittlichen Willensbildung und in ihrer Bethätigung inmitten der Welt; die Befreiung der Religion von dem Widerstreit zwischen dem sittlichen Unabhängigkeitsgefühl der modernen Welt und den Ansprüchen einer Kirche, welche keine andere, als die in ihr groß gezogene Sittlichkeit anerkannte, und zugleich doch eine Ausgleichung zwischen dem selbstständigen Lebensideal und der Thatsache, daß

[82]) Reden 53. Sein Ideal der auf Religion gegründeten Moral 171.

auf dem Grunde der Religion alle nationale, alle das Ganze durchdringende Gesittung ruht.

2. So gewann er durch die Ausscheidung des der Religion Fremdartigen nach beiden Seiten ein befreiendes und versöhnendes Ergebniß. In den Reden begann die klar sondernde Abwägung der Rechtsansprüche so vielfach miteinander verwickelter Faktoren der Cultur und damit die Schlichtung eines fast zweitausendjährigen Haders. Die Geschichte des Christenthums zeigt wechselnd die Herrschaft der Religion über Philosophie und weltliches Handeln, und ihre Knechtschaft. Wie Kant in der Analyse der Erkenntniß den richtigen Gesichtspunkt für die Schlichtung des philosophischen Streites entdeckte, so fand Schleiermacher, auch darin Kants echter Schüler, in dem Wiederverständniß der Religion, in dem wissenschaftlichen Bewußtsein derselben über sich den festen Punkt, von welchem aus der Kampf der religiösen Partheien und der für die Religion noch gefährlichere Kampf zwischen ihr und der Wissenschaft, zwischen ihr und den sittlichen Lebensidealen einst geendigt werden kann.

Diese Aufgabe zu lösen, bedurfte es des religiösen Genius. Als ein solcher fand er sich in geschichtlicher Gemeinschaft mit all den religiösen Menschen, welche der ausschließenden Herrschaft wissenschaftlicher Abstraktionen die Unmittelbarkeit ihrer religiösen Erfahrung gegenüberstellten. Aber war er hierin Hamann, Jacobi, Claudius, Wizenmann verwandt, so konnte er doch das lösende Wort durch solche Naturen nicht empfangen, deren Einige sich in den unauflöslichen Streit zwischen Religion und Wissenschaft als gleichwiegenden Faktoren ergaben, Andere nur durch den völligen Bruch mit der Wissenschaft selber ihre Religion retteten. Er hat das Schicksal der Mystik, welche sich im Gegensatz gegen die berechtigten Mächte der Cultur verzehrte, in einer hinreißenden Darlegung der Reden ausgesprochen[83]. Diese Schranken hielten ihn nicht auf.

Er verknüpfte in seiner Person, was einander feindlich erschien. Es ergriff die Zeitgenossen, daß eine vom ersten bis zum letzten Wort vom lebendigen Athem der Religion durchwehte Schrift das Recht der Wissenschaft und der selbständigen Sittlichkeit anerkannte, daß andererseits ein von diesem Recht erfüllter, von originaler Sittlichkeit und schöpferischer wissenschaftlicher Thätigkeit bewegter Geist stolz darauf war, ein Verkündiger der Religion zu sein.

Er bahnte die Versöhnung im wissenschaftlichen Gedanken an. Und zwar that er dies nicht durch induktive Forschung, sondern durch die leben-

---

[83]) Reden S. 155 ff.

dige Vergegenwärtigung des religiösen Vorgangs selber. Er erklärte ausdrücklich, wie das induktive Studium der einzelnen Religionen für sich ein Leben erfordern würde. Und damals, da wir weder den Veda, noch das Zend-Avesta oder das Tripitaka besaßen, die Grundschriften der brahmanischen, parsischen und buddhistischen Religion, welche uns glückliche und unvorhergesehene Ereignisse der letzten fünfzig Jahre erst zugänglich gemacht haben, da selbst für das Studium der mythologischen Anschauungen der europäischen Nationen noch keine wissenschaftliche Grundlage bestand: hätte auch die Arbeit eines Lebens keine sicheren Ergebnisse zu schaffen vermocht. So schlug er einen anderen Weg ein, den Weg einer religiösen Natur, welche sich einen eigenen Umkreis religiöser Anschauungen gebildet hat und vermöge dieser überall Religion ahnt, versteht, nachempfindet. „Ich habe die wenigen religiösen Menschen fleißig betrachtet, ich suche sie mühsam auf und beobachte sie mit aller der heiligen Sorgfalt, welche Ihr den Seltenheiten der Natur widmet"[84]). Er beschrieb, was er in sich erlebt und in anderen wiedererkannt hatte. Wo man vordem nur Philosophie und Sittlichkeit, weltliche Mächte thätig gesehen hatte, da erblickte er die Wirkungen der Religion. Und zwar leiteten ihn die Bedingungen der Zeit, in welcher er lebte, dahin, den elementaren religiösen Vorgang sich zum Bewußtsein zu bringen. Diese Zeit wies die Dogmen, die geschichtliche Ueberlieferung, die Bibel ab. Daher mußte eine religiöse Natur, welche sich der damaligen Wissenschaft mit ganzer Seele hingab, die Religion in ihre allerersten, unangreifbaren, allgemeinen Elemente zurückführen, in ein heiliges Innenleben des Gemüths, in welchem noch nichts harte geschichtliche Gestalt, geschlossener Glaube, herrschende Ueberlieferung ist.

Die Stärke und die Grenze seines Verfahrens lagen an diesem Punkte bei einander. Er regte alles religiöse Leben, nicht das Verstehen und Forschen allein in seinen Tiefen auf. Aber er vermochte das Subjektive in seinem Verständniß der Religion nicht auszuscheiden. Er vermochte, den Grenzen der eigenen Religiosität gemäß, die ausschließende Selbstgewißheit der ethischen geschichtlichen Religionen nicht zu würdigen.

Seine Metaphysik begründete das Verständniß der Religion durch eine tiefere Fassung des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen, Gottes zur Welt. Seinem religiösen Tiefsinn erschloß sich der elementare Vorgang der Religion im Wesentlichen richtig.

Hievon war das hervorragendste Ergebniß, daß Religion auch in ihrem positiven Verhältniß zur Philosophie und zur selbständigen Sittlichkeit erfaßt

---

[84]) Reden S. 269.

wurde. In dieser unmittelbaren Sicherheit der ewigen Harmonie des Universums ist alle wahre Philosophie gegründet, ohne daß dadurch die Selbständigkeit der Wissenschaft aufgehoben würde; alle vollendete Sittlichkeit, ohne daß der selbständige Ursprung des Moralischen in Frage gestellt werden dürfte. Gerade die Reden von 1799 heben dies positive Verhältniß am stärksten und klarsten heraus. Aber auch die Dialektik sieht nicht nur lebendige Anschauung und vollen Besitz der Idee Gottes in der Religion allein, während die Philosophie nur ein abstraktes wirkungsloses Schema bietet; nein, im Gang der philosophischen Forschung hebt die Dialektik ausdrücklich den Punkt hervor, an welchem die Gesinnung, der Wille der Harmonie des Universums, der Wille sich selber festzuhalten, allein weiterführen, und dieser Punkt ist es, in welchem die richtige Fassung der Idee Gottes gegründet ist[85]).

In der bestimmten, Schleiermacher ausschließend eigenen Gestalt seiner Welt- und Lebensansicht waren tiefe Blicke in die Religion und die religiöse Gemeinschaft gegründet, zugleich aber sehr bestimmte Schranken. Wir deuten hier nur an, was an späterer Stelle ganz entwickelt werden kann. Die Idee der Individualität steht ihm in der Mitte des religiösen Vorgangs. Der schönste Ausdruck dieses Eigenthümlichen in seiner Religionsansicht ist das von ihm entworfene Bild des Priesters, des Lebens desselben als eines religiösen Kunstwerks. Das Wesen der Religion soll er darstellen in jeder Bewegung; in seiner Selbstverleugnung, in dem Geiste ruhiger Heiterkeit, mit welcher er an jeder Spur der Vergänglichkeit vorübergeht, soll sich jedem offenbaren wie er über der Zeit und über der Welt lebt; der heiligen Verläumdung aber soll er nicht achten[86]). Dies Ideal des Priesters war auf viele edle Gemüther von gewaltigem Einfluß. Alsdann entsprangen aus der eigenthümlichen Gestalt der Weltansicht Schleiermachers auch einige wichtige theoretische Einsichten. Die Individualbestimmtheit der religiösen Anschauung erklärt den positiven, geschichtlichen Charakter aller höheren Religion; von ihr aus werden Grundlinien einer tieferen Anschauung des Christenthums entworfen und das Bedürfniß der Gemeinschaft wird aus ihr verstanden. Aber sie hebt freilich zugleich jeden Willen der Religion auf, in objektiver unmittelbarer Erkenntniß Gottes dessen Wesen zu ergreifen. In ihr ist der Erklärungsgrund für das objektive Bewußtsein der ethischen Religionen nicht zu finden, welche gewiß sind, den Willen Gottes ergriffen zu haben und daraus den Impuls empfangen, die Welt diesem Willen zu unterwerfen. In dem Gründer einer Weltreligion ist noch ein Anderes, als was Schleiermacher, vermöge der Anschauung seiner persönlichen Mystik sowie der Frömmigkeit ihm verwandter Gemüther, entdeckt hat.

[85]) Dialektik §. 134 S. 76. [86]) Reden S. 227 f.

Zu dem Vermögen, in der Tiefe der Individualität das Göttliche zu schauen, hätte es innerhalb der Anschauung des Lebens der Einsicht in die Macht der Leidenschaften und ihre Bändigung, darüber hinaus des geschichtlichen Verstandes bedurft, um das Problem zu lösen, das die Reden stellen. Erst allmählig sollte die harte Wirklichkeit des Lebens und der Geschäfte ihm näher treten, und zu dieser späteren Zeit waren die Schranken seiner Person, seiner Welt- und Lebensansicht bereits festgestellt. Mit diesem Gesichtspunkt gehen wir seiner Arbeit entgegen, das Ergebniß der Reden zu vertiefen und zu bewahrheiten. In der Erkenntniß dieser Arbeit wird uns erst die volle geschichtliche Würdigung seines Grundgedankens und der Ergebnisse desselben aufgehen können.

Wie Schleiermacher voranschreitet, sieht man sein Werk mit ihm wachsen und wirken. Als Luther auftrat, besaß Deutschland noch keine selbständige geistige Cultur. An Tiefe des religiösen Charakters, an Versenkung in die geschichtliche Macht der Religion war der Reformator der deutschen Kirche Schleiermacher unvergleichlich überlegen. Aber das Verhältniß der Religion zu den Mächten der geistigen Cultur lag noch nicht im Horizonte seiner Zeit. Dies Verhältniß erfüllte die folgenden Jahrhunderte mit leidenschaftlichen Kämpfen, mit einem tiefen inneren Zwiespalt der religiösen Gemüther. In Schleiermacher trat, als unsere geistige Cultur ihren Höhepunkt erreicht hatte, eine religiöse Natur großen Styls hervor, erfüllt von allen Ergebnissen der neuen Bildung, und stellte sich vermöge einer inneren Nothwendigkeit die Aufgabe, diese Bildung mit der Religion zu versöhnen. So geschah, daß die Reden sich an die Gebildeten unter den Verächtern der Religion wandten. Man hat ihm zum Vorwurf gemacht, daß er damit der Aristokratie des Geistes huldige. Angesichts der Reden ist dieser Vorwurf beinahe böswillig. Sie sind voll von dem Gefühl, daß die göttliche Idee in einer jeden, auch der ärmsten und am meisten verkrüppelten Seele zu ehren, zu befreien, zu gestalten sei. Sie sind voll von dem Gedanken des allgemeinen Priesterthums, dem Gedanken, daß in der Religion ein Reich sich aufthut, innerhalb dessen, ganz unabhängig von aller wissenschaftlichen Einsicht, der Tiefe des Gemüths die Wahrheit zu schauen vergönnt ist. Sie sind voll von der echt religiösen Sehnsucht nach der Zeit, in welcher die Sklaverei der niederen Klasse ende, über keinem der Stecken des Treibers sich mehr hebe, Jeder, auch der Aermste, jene religiöse Anschauung einer ewigen Welt in sich auszubilden vermöge, welche die Seele befreit und dem Leben Werth giebt. Inzwischen unternahm er selber die Versöhnung der religiösen Anschauung mit den Mächten der geistigen Cultur zu vollziehen, welche alsdann auch für die Armen an Geist mitvollzogen sein wird.

Inneres Verhältniß zu gleichzeitigen verwandten Arbeiten.

Denselben Gegenstand, dem die Reden gelten, behandeln gleichzeitig die ersten Predigten Schleiermachers und seine Briefe über das Sendschreiben jüdischer Hausväter. Von ihnen aus fällt ein nachträgliches Licht auf die Reden; und zwar von der Predigtsammlung auf den Religionsbegriff derselben, vom Sendschreiben auf die Ergebnisse seiner Anschauung der Kirche für die praktischen Fragen.

Predigten. Erste Sammlung. 1801.

Es scheint, daß gerade die mannichfachen Mißverständnisse, welche die Reden hervorriefen, Schleiermacher bestimmten, zwölf in Landsberg, in verschiedenen Kirchen Berlins und in Potsdam gehaltene Predigten zu veröffentlichen. Wenigstens bezeichnet er der Schwester als die Ursache der Herausgabe verschiedene über ihn verbreitete Meinungen[87]). Und zwar wählte er solche Predigten, die vor einem gebildeten Zuhörerkreis gehalten waren. Er schloß also die in der Kirche der Charité gehaltenen aus; denn es war seine Ansicht, wie er sie schon in den Reden entwickelt hatte, daß die wahre Predigt eine gleichartige Bildungsstufe des Zuhörerkreises voraussetze. So schrieb er denn, seit er im Herbst 1800 den Entschluß gefaßt hatte, nach den ausführlichen Entwürfen, welche er von seinen Predigten besaß, dieselben nieder und widmete sie dem Oheim in Landsberg, der einen so entscheidenden Einfluß auf seine Bildung zum Predigtamt geübt hatte, in der „liebevollen Ehrerbietung des Sohnes". Es waren gewissermaßen Predigten an die gebildeten Christen.

Es handelt sich an dieser Stelle nur um das Verhältniß des Inhaltes dieser Predigten zu den Reden. Und zwar bieten sie in dieser Beziehung ein merkwürdiges Räthsel dar. Obgleich die meisten unter ihnen den Reden ganz gleichzeitig sind, erscheint ihre religiöse Anschauung doch von der in den Reden wesentlich abweichend. Gerade die Verbindung der sittlichen mit der religiösen Gesinnung macht ihren Mittelpunkt aus. Es durchdringt sie ganz die Begeisterung für den ernsten, in festen Grenzen unermüdet thätigen sittlichen Willen. In dieser Beziehung ist die Predigt, daß Vorzüge des Geistes ohne sittlichen Willen keinen Werth haben, besonders bezeichnend. Wilhelm Schlegel erklärte die andere über den Text: Der Faule stirbt über seinen Wünschen, für eine offenbare Persönlichkeit gegen Tieck und sehnte sich darnach, sie ihm vorzulesen: wirklich erscheint sie wie eine Erklärung gegen seine Genossen überhaupt. Sie zeigt, wie Menschen von mäßigen Gaben und gutem Willen zur Erhaltung eines wahrhaft befriedigenden Weltzustandes

[87]) Briefw. 1, 249.

mehr beitragen, als hervorragende Köpfe, die nicht von sittlichem Streben geleitet sind. Sie hebt hervor, wie die Erhaltung des sittlichen Ganzen in erster Linie auf dieser ruhigen moralischen Zuverlässigkeit beruhe. Und im Zusammenhang dieser Gesinnung entwickeln nun zwei dieser Predigten eine Ansicht von der Religion, welche den Reden geradezu zu widersprechen scheint.

Die Predigt über die Gemeinschaft des Menschen mit Gott kann als eine Darlegung der Religionsansicht Kants, wie Schleiermacher dieselbe in seiner früheren Epoche umgestaltet hatte, gelten. Die Frömmigkeit entspringt, wo ein reines Herz und ein zum Nachdenken aufgelegtes Gemüth sich vereinigen, d. h. wo der sittliche Wille das Bedürfniß hat, sich eine Weltordnung zu bilden. Alsdann erhebt sich aus dem Gewissen das Verständniß des göttlichen Willens. Der Fromme glaubt nicht, besondere Kenntnisse über die Natur Gottes ergrübeln zu können; zwischen dem eingeschränkten Verstande und einem unendlichen Gegenstande ist eine ewige und unübersteigliche Kluft. Aber in dem Willen Gottes eröffnen sich ihm die göttlichen Rathschlüsse, die Gewißheit, daß der Glaube die Welt besiegen und Wahrheit und Gerechtigkeit herrschen werde, die Gewißheit des Gesetzes, daß nur durch pflichtmäßige Handlungen dies Ziel erreicht werde, die Zuversicht des Reiches Gottes, d. h. der Zusammenstimmung alles Guten zu Einer Wirkung. Alsdann legt die andere Predigt über die Gerechtigkeit Gottes, eine Erneuerung der Grundgedanken jener Schrift über den Werth des Lebens, im Einzelnen dar, wie der Glaube den göttlichen Weltplan zu denken habe. Allen ist dieselbe Möglichkeit des Glückes gegeben; sie ruht in jeder Lage und so bestimmt unser Charakter unser Schicksal. Er spricht dies in der tiefsinnigen Formel aus: „Der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit und der Glaube an die Kraft und Unabhängigkeit des menschlichen Willens hängen so genau mit einander zusammen, daß das Eine gleichsam nur die andere Seite des Andern ist.“ Die Gerechtigkeit Gottes ist aber nicht die abmessende Vergeltung, wie sie das Recht übt, sondern die Austheilung des ihm Besten an einen Jeden.

Wir versuchen das Räthsel dieses Widerspruchs aufzuklären. Es wäre sehr irrig, wollte man den Inhalt der Predigten als propädeutisch, vorbereitend zu der höheren Religionsansicht der Reden betrachten. Sie gehen vielmehr, wie die Vorrede ausdrücklich ausspricht, von der Ueberzeugung aus, „als gäbe es noch Gemeinen der Gläubigen und eine christliche Kirche, als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eine eigenthümliche Art vereinigt.“ „Es sieht nicht aus, als verhielte es sich so: aber ich sehe nicht, wie wir umhin können, dies dennoch vorauszusetzen. Sollten unsere religiösen Zusammenkünfte eine Missionsanstalt sein, um die Menschen erst zu Christen zu machen: so müßten wir ohnedies ganz anders zu Werke gehen.“

Und so würde man mit größerem Recht die an die Verächter der Religion gerichteten Reden als vorbereitend betrachten, die an die Christen gerichteten als unveränderten Ausdruck seines innersten Lebens. In Wirklichkeit setzen die Predigten die religiösen Anschauungen in all' jene Verbindungen mit dem sittlichen Leben und der Bildung der Ideen, welche in den Reden absichtlich ausgeschlossen werden, um das Wesen der Religion so rein als möglich zu erfassen. Sie bewegen sich frei in jener Geselligkeit unserer höchsten Kräfte, von deren Zerlegung die Reden ausgehen. „Ich halte," erklärte er an Sack, „unsere kirchliche Anstalt für ein doppeltes, theils der Religion, theils der Moral gewidmetes Institut, und so glaube ich also, weder etwas meiner Ueberzeugung Zuwiderlaufendes, noch etwas Geringes zu thun, wenn ich von der Religion zu den Menschen rede als zu solchen, die zugleich moralisch sein sollen, und von der Moral als zu solchen, die zugleich religiös zu sein behaupten"[88]). Schleiermachers eigene Religion war in dieser innigen Gemeinschaft mit der Sittlichkeit heraufgewachsen; diese Predigten bilden nur fort, was seine früheren Predigten, seine früheren wissenschaftlichen Arbeiten schon enthalten haben; sie bereiten nur vor, was uns in seinem System in der Vollendung erscheinen wird. Indem er sprach, stand sein praktischer Genius in lebendigster Wechselwirkung mit dem, was in seinen Zuhörern lebte. Und das war die Gesinnung der christlichen Religion, nicht wie sie die Reden zwar eigen, aber mit einer künstlichen Abstraktion entwickelten, sondern wie sie in der späteren Bezeichnung des Christenthums als der ethischen oder teleologischen Religion lag[89]). Und so sind die religiösen Anschauungen der Predigten allerdings die höheren; denn sie sind nicht religiöse Anschauungen und Gefühle in ihrem allgemeinsten und von allem andern höheren isolirten Charakter: sie sind christliche Gesinnung.

Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter. 1799.

Indem Schleiermacher das eigenthümliche Wesen der Religion tiefer erkannte und klarer abgrenzte, entsprangen daraus auch für die praktische Gestaltung ihres Lebens in den kirchlichen Gemeinschaften Ergebnisse von unberechenbarer Tragweite. Auf seinen Bestimmungen ruhen heute alle Versuche, das Leben der Kirche zu gestalten und mit dem Staat auseinanderzusetzen.

Die Ergebnisse der Reden für die Stellung der Kirche erhalten eine merkwürdige Erläuterung durch die „Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter. Von einem Prediger außerhalb Berlin," welche im Juli 1799 erschienen. Sie sind

[88]) Briefw. 3, 284. [89]) Dogmatik 1. Auflage 1, S. 68 ff.

eine Schutzschrift für das Christenthum gegen die falschen Ansprüche des Staats und der aufgeklärten Juden.

Gleichzeitig mit dem Erscheinen der Reden über Religion war ein neuer Vorschlag, die Stellung des Judenthums zu Staat und Kirche im Geiste der neueren Cultur zu regeln, hervorgetreten. Er ging von der Schule Mendelssohns aus. Das größte Verdienst dieses edeln Mannes war nicht sein Phädon oder seine Morgenstunden, der nachträgliche Abschluß der dogmatischen Philosophie im Angesichte Kants, sondern sein unermüdliches Bestreben, den Glauben seiner Väter und die Bildung seiner Glaubens- und Leidensgenossen in Einklang mit den Forderungen des modernen Staats und der modernen Bildung zu setzen. So begann die Reform des Judenthums. Und Mendelssohn selber verfolgte beharrlich den Weg, durch die Umbildung desselben seinen Glaubensgenossen den Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft und ihre Rechte zu sichern. Inzwischen hatten die Verhältnisse sich verändert. Die Juden hatten eine bedeutende Stellung in der Berliner Geselligkeit gewonnen. Andererseits schien die Aufklärung Alles, was das Christenthum von einer abstrakten Vernunftreligion unterschied, beseitigen zu wollen. So konnte in den jüdischen Kreisen selber der Gedanke entstehen, ob nicht jede Schranke, welche sie von denen trennte, mit denen sie lebten, fallen könnte. Friedländer, der bedeutendste Schüler Mendelssohns, wandte sich mit seinem Sendschreiben von einigen Hausvätern jüdischer Nation an den Probst Teller, das Haupt der Berliner Aufklärungstheologie; die Hausväter verlangten, auf Grund der moralischen und Vernunftwahrheiten in die Gemeinschaft des Christenthums als einer Religion der Vollkommenen und zu allen an dasselbe geknüpften bürgerlichen Rechte aufgenommen zu werden, ohne Taufe und Glaubensbekenntniß, also ohne Eintritt in die christliche Kirche mit ihren positiven Dogmen. Es handelte sich somit geradezu um die Begründung einer Gemeinschaft des reinen Vernunftglaubens innerhalb des Christenthums. Die Sache machte ungeheures Aufsehen. Die Kreise des alten Berlin, wie ich sie geschildert habe, fanden sich hier auf ihrem Lieblingsgebiet. Nicolai's allgemeine Bibliothek zählte neunzehn Broschüren über die Frage auf.

Tellers Antwort war ausweichend. Wenn die Hausväter den jüdischen Ceremonienkultus aufgeben wollten ohne das christliche Bekenntniß anzunehmen, so wies er darauf hin, daß dies und jenes „nicht so ganz verschiedene Dinge" seien; wenn sie sich zu der „ganz unumwundenen unverschleierten Religion" bekennen wollten, so bemerkte er wie diese doch genöthigt sein würde, an verschiedenen Orten eine verschiedene positive Gestalt anzunehmen. Er forderte im Grunde zum Eintritt in eine Kirche auf, die so bereit sei ihre Dogmen auf das Freisinnigste auszulegen. Die Frage

nach der Verknüpfung der bürgerlichen Rechte mit dem religiösen Bekenntniß umging er. Was er mit vornehmer Feinheit ausdrückte, sagte eine andere geistliche Broschüre unumwunden heraus. Ihr erschien es als eine Ziererei, wenn die Juden aus vorgeblicher Gewissenhaftigkeit entweder gar nicht oder nur auf gewisse Weise Christen werden wollten, da die Religion doch überall dieselbe, alles Positive „nur Cultus" sei. Es mußte einen wahren Geistlichen schamroth' machen, so von dem Christenthum, von der Wahrhaftigkeit, von dem Eid reden zu hören. In dieser Lage trat Schleiermacher mit seinen Briefen hervor. Sie erschienen im Juli 1799.[90])

Die Stimmung, in welcher er die Frage aufnahm, ersieht man aus dem, was er damals in sein wissenschaftliches Tagebuch darüber niederschrieb[91]). Alles verletzte ihn in diesem Lärm, das Sendschreiben, das Benehmen der Aufklärungstheologie, die Gleichgültigkeit des Staats in der ganzen Sache. Er befürchtete nicht, daß das sonderbare Anerbieten einer „Quasibekehrung" — „die Fabel des Drama" nannte er sie — angenommen werden würde. Ja er meinte, daß der eigentliche Sinn sei, recht deutlich zu machen, wie „ein solcher halber Uebergang das Höchste sei, was einem verständigen und gebildeten Manne zugemuthet werden dürfe," und wie der Staat darum „lieber nichts dergleichen verlangen solle." Aber ihn entrüstete die „verhaltene Bitterkeit," mit welcher hier vom Christenthum gesprochen ward, und die Weise, in der hier die Dogmen behandelt wurden. „Sagen Sie mir doch, wissen denn alle aufgeklärte und gelehrte Juden — die uns zumuthen vom Judenthum etwas zu wissen und an chaldäischer Weisheit und Schönheit, so sehr sie auch unserem europäischen Geiste zuwider ist, Geschmack zu finden — wissen sie alle so blutwenig vom Christenthum? Dann kommen sie mir nur — freilich in einem viel größeren Styl — recht vor wie die Franzosen, die nun schon zehn Jahre unter uns leben und immer noch kein ordentliches Wort Deutsch lernen wollen." Und er befürchtete, daß so eine Bewegung ergebnißlos verlaufen werde, welche gegen einen in Wirklichkeit unerträglichen Zustand gerichtet war.

Denn die Ausschließung der Juden von den bürgerlichen Rechten erscheint ihm nicht nur verwerflich vom Standpunkte des Staats aus, sondern auch unheilvoll für die Kirche selber, in deren Namen er wirkt. Diese darf

[90]) Schon im März hatte Herz gewünscht, daß Schleiermacher im Archiv der Zeit seine Ueberzeugung ausspreche. Nach Beendigung der Reden schrieb Schleiermacher die Broschüre. Die Briefe sind (in sehr durchsichtiger Anonymität) datirt aus P..., vom 17. April 1799 ab. [91]) Denkm. S. 110, theils auf das Sendschreiben bezüglich, theils auf die von Friedländer veröffentlichten Aktenstücke, die Reform betreffend.

die verderbliche Artigkeit der Regierungen, welche das Bürgerrecht an das christliche Bekenntniß knüpfen, nicht länger ertragen; sie bezahlt diese Höflichkeit mit ihrem gänzlichen Ruin in der That zu theuer. Sie muß sich von dem Verdacht einer solchen Proselytenmacherei befreien. Sie muß den Staat bitten, dieser für sie so drückenden Handlungsweise ein Ende zu machen. Sie muß sich schützen vor dem Eintritt solcher, die aus unreinen Motiven, ohne religiösen Glauben herantreten. Er erinnert sich der Klagen seines Oheims und seines Vaters über die Gesellschaft, die sich zum Uebertritt meldete. „Es waren — außer den Verliebten, wenn ich die ausnehmen soll — lauter schlechte Subjekte, deren sich die jüdischen Gemeinden gar zu gern entledigten; ruinirte und zur Verzweiflung gebrachte Menschen. Die meisten fielen sogleich unseren Armenkassen anheim oder der Privatwohlthätigkeit ihrer neuen Glaubensgenossen, indem sie, welches ihre eigentliche Speculation gewesen war, auf ihren Taufschein als auf einen wohlerworbenen Brandbrief betteln gingen. Andere haben es auf den Vorwitz gutmüthiger Seelen angelegt, die um Gotteswillen gern ein wohlfeiles und schlechtes Hebräisch lernen wollten." Das war indeß ein Unglück, das sich noch tragen ließ. Nun aber steht Anderes bevor. „Ganz andere Menschen sind es, die jetzt mit dem Uebergang zum Christenthum umgehen, gebildete, wohlhabende, in allen weltlichen Dingen wohlangethane Leute, die Rechte erwerben und sich einbürgern wollen; für sie ist dasjenige, was ihnen als Lohn ihrer Bekehrung von Weitem gezeigt wird, ein wichtiges und lange erwünschtes Objekt." Ihr Uebergang ist dem Staat kein Schaden, „desto mehr schadet er der Kirche und dem Christenthum." Es giebt unter den alten Christen leider solche genug, die „nur um der nöthigen Taufscheine, Aufgebote und dergleichen und um des westphälischen Friedens willen sich zu irgend einer Kirche bekennen und übrigens ganz unschuldig sind in Absicht auf die Religion." Er wünschte, man könne sie alle auf gute Art los werden, manchen seiner Freunde mit darunter. Und nun treibt noch der Staat Widerwillige in die christliche Gemeinschaft. „Von einem kostbaren und geistigen Stoff pflegt man nicht gern eine kleine Quantität in einem ungeheuer großen Gefäß zu verwahren, weil er da seine Kraft ganz verliert und von der umgebenden Luft aufgezehrt wird. Ebenso ist es höchst gefährlich, wenn in einer ungeheuer großen Religionsgesellschaft nur eine kleine Masse von Religion ruht oder circulirt." Wie in einem leeren Raum zerstreut, können alsdann die wahrhaft Frommen einander weder wahrnehmen noch auf einander wirken.

Im Namen der Kirche verlangt er daher die Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte vom christlichen Bekenntniß. Erscheint dem Staate das Ceremonialgesetz und der Glaube an den kommenden Messias als unvereinbar

mit den bürgerlichen Pflichten: so sieht er darin eine Angelegenheit zwischen dem Staate und seinen jüdischen Bürgern, in welche das Christenthum sich nicht zu mischen nöthig hat.

Diesem ersten Versuch, seiner Anschauung der christlichen Gemeinschaft Einfluß auf die Reform der bestehenden kirchlichen Einrichtungen zu verschaffen, folgten bald umfassendere Vorschläge, wie der ersterbende religiöse Sinn neu zu beleben sei. Mit ihnen hob sein kirchlicher Einfluß an.

Zehntes Capitel.

Erste geschichtliche Wirkung der Reden.

Die Lebenskraft bedeutender Werke kann an den Epochen ihrer Wirkung, an dem Umfang und der Tiefe derselben gemessen werden. Daher die Geschichte zwar nicht über den Werth geistiger Leistungen, aber über ihre Fähigkeit, inmitten der ringenden Elemente der geistigen Welt sich zu erhalten, das endgültige Urtheil spricht. Es ist nun in der Regel, daß ein Werk zunächst von den mitstrebenden Zeitgenossen noch nicht unbefangen, in seinem eigenen Sinn aufgenommen wird; sie verschmelzen schon ausgebildete Ideen mit demselben oder sie finden sich abgestoßen; erst ein nachwachsendes Geschlecht bringt ihm dann reine Empfänglichkeit entgegen.

So verursachten die Reden unter Schleiermachers Genossen lebendige Bewegung, Umgestaltung der Denkart wie der Dichtung; aber diese ersten Wirkungen waren sehr wenig im Geiste ihres Urhebers; und über den nächsten Kreis hinaus begegneten ihnen damals fast überall Gleichgültigkeit oder Abneigung. Es ist bezeichnend, daß ihre beiden ersten Leser Friedrich Schlegel und Sack waren und daß sie in jenem eine krankhafte religiöse Gährung hervorriefen, in diesem eine beinahe feindliche Abneigung gegen den jungen Freund.

Dichterische und ästhetische Interessen beschäftigten vor allen anderen den engeren Kreis der Genossen; so wirkte das neue Werk auf diese zunächst zurück. Es hatte die Frage einer religiösen Kunst aufgeworfen. Der Schluß der dritten Rede hatte auf einen Weg hingewiesen, der von der Kunst zur Religion führen müsse, dem entsprechend, durch welchen die Selbstbetrachtung und die Anschauung der Welt zu ihr leiten. Doch hatte dieselbe Stelle auch hervorgehoben, daß nie aus dem künstlerischen Geist eine geschichtliche Gestalt der Religion entsprungen sei, daß dessen Wirkungen sich stets darauf beschränkten, „die Religion mit neuer Schönheit und Heiligkeit zu über=

schütten und ihre ursprüngliche Beschränktheit freundlich zu mildern." Seiner unkünstlerischen Natur sich klar bewußt, hatte Schleiermacher sich beschieden, die Lösung des Räthsels in der kommenden Entwicklung der Kunst vorauszuschauen.

Ich zweifle nicht, daß er hier die wahre Grenze der Beziehungen von Kunst und Religion hervorhob. Die Selbstbetrachtung, die Anschauung der Welt führen nothwendig, wo sie nicht zu früh abgebrochen werden, zur Religion. Dagegen genügt die künstlerische Anschauung sich selber, sie giebt wohl dem religiösen Stoff die vollendete Gestalt, aber sie selber wird nicht religiös schöpferisch. Es war daher ein Irrthum, als die Kunst nunmehr begann, in tiefem Bedürfniß des religiösen Gehalts eine Religion schaffen zu wollen. Doch entsprang freilich dieser Irrthum nothwendig aus der neu erregten religiösen Begeisterung inmitten eines Zeitalters, welches allen Gehalt der Religion verloren hatte.

Indem Friedrich Schlegel den Gedankenkreis der Reden in seinem Sinne umbildete, ward er der Träger dieses Irrthums. Der Eindruck, welchen die Handschrift der Reden auf ihn machte, erscheint in seinen Briefen an Caroline Schlegel ganz anders als in denen an Schleiermacher selber. Eben damals war sowohl die Wendung, welche sein Verhältniß zu Dorothea Veit genommen hatte, als der Inhalt der Lucinde Ursache einer ersten Spannung zwischen ihm und Schleiermacher. Die Bitterkeit über Schleiermachers Beurtheilung der Lucinde macht sich offenbar in seinem Urtheil über die Reden Luft. Man wird hier an ein Wort Carolinens über ihn erinnert, er verleumde seine Freunde, nur die ihm jedesmal am nächsten stehenden Personen nicht[1]). Aber über diese persönliche Empfindung hinaus zeigen gleich die ersten Urtheile den sachlichen Gegensatz. Er findet außer dem Gedanken von der Vernichtung des Todes und dem von dem Ebenbilde Gottes in jedem Menschen wenig Religion in den Reden. In Hülsens schwächlichen Aufsätzen will er mehr Nerv und Nachdruck der Religion wahrnehmen, als „wenn Schleiermacher so umherschleiche wie ein Dachs, um in allen Subjekten das Universum zu riechen." Seine Ausfälle über die Subjektivität des Buchs werden immer bitterer[2]). Und zwar trifft die einzige Einwendung, auf welche er diesen Vorwurf stützt, die religiöse Kunst; er hebt besonders die „große gediegene Masse von Religion" in der alten Tragödie, den Mysterien, der Dichtung von Dante bis Cervantes hervor. Er ist

[1]) Dorothea Veit an Caroline Schlegel den 26. März 1799, handschriftlich.

[2]) Friedrich an Caroline Schlegel, undatirt, handschriftlich. „Es sei nöthig, daß er wieder einmal recht loslege und Objektivitätslärm schlage." „Die Bönhasen machen es zu arg." Vergl. Briefw. 3, 108 f. und Reden S. 166.

eben anerkennend genug, die Reden mit seiner Schrift über das Studium der griechischen Poesie zu vergleichen: „revolutionär und der erste Blick in eine neue Welt."

Während die letzten Bogen der Reden noch unter der Presse waren, schrieb nun Schlegel seine Anzeige derselben im Athenäum. Gerade sie ward die Ursache der ersten leidenschaftlichen Erörterung, welche zwischen den beiden Freunden vorfiel. Man empfindet an dem zu lauten Ton des Lobes, daß es nicht ganz von Herzen kommt, an den gewundenen Andeutungen des Tadels, daß hier Vieles zurückbehalten wird. Die Reden werden verherrlicht als ein unerwartetes Zeichen „des fernher nahenden Orients," die ersten wahren Reden unter uns, im Styl der Alten; ihr Mittelpunkt das Zeugniß für die Religion gegen das Zeitalter; das Größte in ihnen die Darlegung des Ewigen im Christenthum. Ihre Bedeutung wird mit Recht an den verwandten Gedanken Jacobi's gemessen. Und zwar bestätigt diese aus dem intimsten Verkehr mit dem Freunde hervorgegangene Kritik unsere Darlegung der Stellung, welche sich Schleiermacher selber Jacobi gegenüber gab. Auch Jacobi wollte nach dieser Auseinandersetzung Friedrichs das Dasein der Religion offenbaren; aber er isolirte dieselbe ganz von der Philosophie, welche ihm ihrer Natur nach irreligiös erschien. Und alle Winke über dies sein Eigenstes, seine Religion lassen doch nur auf eine dürftige und mittelmäßige Mystik schließen, von dem schwächlichen Gepräge dieses schwächlichen Zeitalters. Die Gränze der Reden über Religion liegt in ihrem durchaus subjektiven Charakter. Schleiermacher giebt sich eine ganz subjektive Stellung zu den übrigen Mächten der geistigen Welt. Hier, wo Schlegels eigene Stärke lag, entdeckt er die Schwäche des Freundes. Die Reden erfassen nicht die lebendige Harmonie der verschiedenen Theile der Bildung, der Anlagen der Menschheit. In ihnen begrenzt sich die Religion willkürlich, wie sonst wohl Dichtung oder Philosophie thun: sie saugt aus Poesie, Philosophie, Moral ihren innersten Geist und muß dann freilich das was übrig bleibt entwerthet finden. Ebenso ist der Gehalt der Religion selber, den sie darlegen, subjektiv und darum willkürlich begränzt. So schließt sie sich willkürlich ab gegen die Natur und ihre Anschauungen; so zieht sie zwischen sich und der Moral willkürliche Schranken. Diese Grenze der Reden ist in einem Mangel an geschichtlichem Studium gegründet, welches erst die subjektive religiöse Energie Schleiermachers mit dem religiösen Leben der Menschheit vermittelt haben würde.

So fein die kritischen Ausstellungen sind, so unreif und verworren ist die eigene Grundansicht Friedrichs von der Religion, welche dieser nunmehr in den „Ideen" Schleiermacher gegenüberstellte. Es war ein alter Plan der

Freunde gewesen, neue Fragmente gemeinsam zu schreiben und Schleiermacher hatte schon im Sommer 1798 jene geistvollen Bemerkungen über sittliche und gesellschaftliche Fragen für denselben gesammelt. Nun erschienen neue Fragmente von Friedrichs Hand allein, von Jena aus, in einer Zeit fortdauernder Spannung zwischen den beiden, ein halber Angriff desselben gegen den Freund. Sie sind Novalis gewidmet. „Dein Geist stand mir am nächsten bei diesen Bildern der unbegriffenen Wahrheit." Sie führen die Ansicht aus, daß Religion „die allgegenwärtige Weltseele der Bildung überhaupt" sei; unsichtbar, so daß sie Gestalt erst in der Dichtung, der Philosophie, dem Handeln gewinnt. Daher kann vor Allem nur der ein Künstler sein, der seine eigene Religion, seine eigene Ansicht des Unendlichen hat. Eine grenzenlose Verworrenheit herrscht in diesen Darlegungen; der Gegensatz gegen Schleiermacher kann zuweilen nur auf einem Mißverständniß der Reden zu beruhen scheinen; dann wieder sieht man wirklich die dichterische Phantasie und das religiöse Gemüth die Rollen tauschen, man sieht die poetische Einbildungskraft Anstalt machen, einen neuen religiösen Gehalt hervorzubringen. Schleiermacher bezeichnete die Ideen Friedrichs mit Recht als das „hoffentlich letzte Produkt seiner sich immer mehr verlierenden inneren Unfertigkeit und ungeordneten Fülle von Gedanken und Anregungen"[3].

Seine Begeisterung und seine Kritik sprach Friedrich, nach der Sitte dieses Kreises, in einem Sonett aus, welches die Reden über Religion verherrlicht.

Es sieht der Musen Freund die offne Pforte
Des großen Tempels sich auf Säulen heben.
Und wo Pilaster ruhn und Kuppeln streben,
Naht er getrost dem kunstgeweihten Orte.

Drin tönt Musik dem Frager Zauberworte,
Daß er geheiligt fühlt unendlich Leben,
Und muß im schönen Kreise ewig schweben,
Vergißt der Fragen leicht und armer Worte.

Doch plötzlich scheints, als wollten Geister gerne
Den schon Geweihten höhre Weihe zeigen,
Getäuscht die Fremden lassen in der Blöße;

Der Vorhang reißt und die Musik muß schweigen,
Der Tempel auch verschwand und in der Ferne
Zeigt sich die alte Sphinx in Riesengröße.

---

[3]) Briefw. 4, 61.

Schon drang aber der Geist der Reden über Religion in die Dichtung selber ein. Es geschah das in jener merkwürdigen Epoche, dem Sommer des Jahres 1799, welcher die kurze schöne Blüthe dieser Dichtergeneration zeitigte. Zwei neue Anschauungskreise wirkten damals auf die Dichtung. Naturphilosophie war die eine. Ihre Grundanschauung war dichterisch. Sie war die spekulative Construktion dessen, was Göthe als umfassende Naturanschauung in seiner Seele trug [1]). Es erfüllte Steffens mit Begeisterung als er 1798 einige Tage bei Göthe zubrachte, hier jene einheitliche lebendige Naturanschauung bewußt, theoretisch behandelt, als die Grundlage der echten Dichtkunst zu finden, welche auch ihn und seine Freunde in ihren philosophischen Arbeiten trug. Als er dann voll Begeisterung in Jena Schelling mittheilte, was er entdeckt zu haben glaubte, fand er diesen schon mit Allem bekannter, als er selber war. Wie oft vermag man den Aufzeichnungen von Novalis gegenüber nicht zu entscheiden, ob sie als Einfälle für seine Dichtungen oder als Möglichkeiten wissenschaftlicher Wahrheit aufgezeichnet wurden! Der andere Anschauungskreis, der hier umgestaltend wirkte, war der religiöse. Die junge dichterische Generation ward auch in ihrer Sehnsucht nach der Religion, in ihrer Versenkung in christliche Stimmungen von jener Herrschaft der Phantasie, der gestaltlosen Stimmung, des künstlerischen Nachempfindens geleitet, welche ihren Grundzug ausmachte. Schon bevor die Reden erschienen, hatte sie in diesem Sinne auf die Religion hingewiesen. Von der Sehnsucht nach einer tieferen Kunst ergriffen, hatte Wackenroder die Macht der christlichen Gesinnung in der alten Zeit gefeiert, obwohl in ihm auch ernstere Saiten bisweilen klingen. Tiecks Sternbald, in welchem leicht und phantastisch nachtönt, was Wackenroder so innerlich bewegte, preist die Religion des katholischen Christenthums, „die wie ein wunderbares Gedicht vor uns daliegt." Die Dresdener Kunstgespräche Wilhelm Schlegels verherrlichten das Christenthum der ehrwürdigen Vorzeit, „dessen Priester Raphael ist," das „als schöne freie Dichtung" die Grundlage unserer neueren Kunst ist. Auch der frivole Ton fehlt hier nicht, dem das rein ästhetische Interesse an der Religion nothwendig verfällt. Novalis allein, dessen Herrenhutische Erziehung, dessen tiefe Natur, dessen Schicksal ihm ein anderes Gepräge gaben, wird in diesem Kreise durch andere als künstlerische Motive auf die Religion hingeleitet. Ihm war, wie er 1798 einem Freunde aussprach, die Religion „durch herzliche Phantasie" nahe gekommen, in welcher er sehr wahr „viel=

---

[1]) Goethe, Jahreshefte 1799 „bei diesem Allem lag ein großes Naturgedicht, das mir vor der Seele schwebte, durchaus im Hintergrund."

leicht den hervorstechendsten Zug seines eigenthümlichen Wesens" erkannte[5]). Sein Glaubensbekenntniß erscheint schon damals Schleiermacher verwandter, wie denn auch er von den Brüdern herkam. „Alle Theologien ruhen auf mehr und minder glücklich begriffenen Offenbarungen;" „in der Geschichte und den Lehren der christlichen Religion ist die symbolische Verzeichnung einer allgemeinen, jeder Gestalt fähigen Weltreligion, — das reinste Muster der Religion als historischer Erscheinung überhaupt"[6]). Aber welch ein Gegensatz bleibt auch zwischen ihm und der männlichen, auf dem klaren Gedanken ruhenden Energie der Reden, welche nun hervortraten![7])

So brachte die junge Generation den Reden über Religion wie der Naturphilosophie schon eine aus ihrer dichterischen Begeisterung stammende Sympathie entgegen. Alles war für eine zwar einseitige, aber rasche und bewegliche Aneignung dieses Werkes vorbereitet. In Jena hatte sich eben, im Sommer 1799, ein Kreis von Menschen gesammelt, die in der ersten Kraft der Reife standen, deren eben anhebende Gemeinschaft eine unendliche Entwicklung zu versprechen schien, deren geselliger Austausch, deren einsame Arbeit durch neue Freundschaften, anhebende leidenschaftlichere Beziehungen getragen wurden. Jena war neben Weimar wie die zweite Hauptstadt des deutschen Geistes. Hier herrschte die Philosophie. Mehrmals im Jahre suchte hier auf dem stillen Schlosse Goethe eine arbeitsame Einsamkeit, fern vom Hofleben und von häuslichen Verwirrungen. Hier begegnete sich, auf einem neutralen Boden, ohne sich mit dem Weimarer Kreise Goethe's zu berühren, die neue Schule mit diesem ihrem Haupte, dem „Statthalter der Poesie auf Erden". Wilhelm Schlegel und seine Frau bildeten den Mittelpunkt der neuen Jenaer Gesellschaft, Caroline machte die Wirthin mit dem leichten Anstand, dem Sinn für den Augenblick und seinen Genuß, die so bezaubernd an ihr wirkten. Schelling, „der mit Carolinen sehr gut zusammenstimmte," ward ein täglicher Gast im Hause und theilte den Tisch. Hardenberg, der damals in Weißenfels sich aufhielt, war viel in Jena. In der Mitte des Sommers kam Tieck, seit dem Berliner Zusammentreffen mit Wilhelm befreundet, von Giebichenstein herüber, einen Blick in diese Welt zu thun. Friedrich Schlegel hatte ihm ein Jahr zuvor gemeldet, wie ihm die Volksmährchen zwei neue Freunde gewonnen hätten, Novalis und Schelling. Jetzt traten ihm beide entgegen. Schelling, eine leidenschaftliche, höchst

[5]) 26. Dec. 1798 Novalis an Just. Werke 3, 36ff. [6]) ebendas. S. 39.
[7]) Friedrich an Schleiermacher undatirt 3, 136: „Schelling hat bei Gelegenheit von Hardenbergs freilich etwas laxem Wesen einen großen Anfall von Respekt für die Energie in Deinen Reden bekommen."

ausschließliche Natur, fand wenig Behagen an Tieck. Dagegen ward für diesen und Novalis die Begegnung um so wichtiger. Hatte Novalis sich in seinen Ideen mit Friedrich Schlegel berührt, so fühlte er sich Tieck wahlverwandt durch dichterische Phantasie. Gleich am ersten Abend schlossen sie sich gegeneinander auf, bei dem Klange der Gläser tranken sie Brüderschaft. Mitternacht war herangekommen; die Freunde traten hinaus. Wieder ruhte der Vollmond, des Dichters alter Freund, in magischem Glanz über den Höhen von Jena. Sie erstiegen den benachbarten Hausberg und wanderten in die Sommernacht hinein. In solchen Stunden muß sich in ihnen beiden der Geist der romantischen Poesie, wie er ihnen von da ab gemeinsam vor der Seele stand, zu vollem Bewußtsein erhoben haben. Als man bei dem nahenden Morgen Abschied nahm, sagte Tieck: „jetzt werde ich den getreuen Eckart vollenden," und noch an demselben Tage theilte er ihn den Freunden mit. Ich glaube, daß einige Zeilen des Phantasus, welche viele Jahre danach geschrieben wurden, dem Andenken an diesen Abend gewidmet sind. In der ruhigen Einsamkeit des Gartens, da ein glänzender Stern am Himmel über der Landschaft steht, lustwandeln die Freunde und Ernst sagt: „diese heilige ernste Ruhe weckt im Herzen alle entschlafene Schmerzen, die zu stillen Freuden werden, und so schaut mich jetzt groß und milde, mit seinem menschlichen Blick der edle Novalis an und erinnert mich jener Nacht, als ich nach einem fröhlichen Feste in schöner Gegend mit ihm durch die Berge schweifte und wir, keine so nahe Trennung ahnend, von der Natur und ihrer Schönheit und dem Göttlichen der Freundschaft sprachen. Vielleicht, da ich so innig seiner gedenke, umfängt mich sein Herz so liebend wie dieser glühende Sternenhimmel." Vom Herbst dieses Jahres bis zum Sommer 1800 nahm dann Tieck seinen dauernden Aufenthalt in Jena. Und nun kamen im August oder beginnenden September Friedrich, bald darauf Dorothea Veit, Friedrichs spätere Frau, zum Bruder auf einen längeren Besuch. Wie wünschten die Freunde auch Schleiermacher in dies Treiben, „wenn es so recht kunterbunt herging mit Witz und Philosophie und Kunstgesprächen und Herunterreißen." Er erschien wenigstens in seinen Reden.

Man begreift, wie gewaltig aber einseitig diese Reden hier wirken mußten. Die Bedeutung der Religion für die gestaltende künstlerische Phantasie ward damals für das geschichtliche Verständniß und für das dichterische Schaffen unter dem Eindruck der Reden in diesem Kreise wieder entdeckt. Als empirische Thatsache hatte sie niemand entgehen können: hier ward sie nacherlebt, innerlich verstanden und damit erst für die Geschichte wiedergewonnen. Gleich allen anderen Einsichten dieser jungen Generation in die geistigen Zusammenhänge war auch diese freilich

ungenau und mit Uebertreibungen vermischt. Aber um so mächtiger bewegte sie die Gemüther.

Friedrich Schlegel brachte die Reden mit nach Jena. Vor Allen ergriffen sie Hardenberg. Durch einen Expressen hatte er sie sich nach Weißenfels kommen lassen und war „ganz eingenommen, durchdrungen, begeistert und entzückt.“ Durch ihn und Friedrich kam in dem Kreise „das Christenthum auf die Tagesordnung.“ Von Tieck, der mitschwärmte, meinte Dorothea witzig, er treibe die Religion wie Schiller das Schicksal. Seine späteren Arbeiten zeigen doch, wie die Geheimnisse des religiösen Lebens und der religiösen Charaktere ihn nächst den Wundern der künstlerischen Phantasie am tiefsten beschäftigt haben. Mit ihm gemeinsam faßte Novalis den Plan zu christlichen Liedern und Predigten, einer neuen heiligen Schrift in jenem Sinne, in welchem die Reden solche verlangt hatten; die Sammlung sollte dann Schleiermacher gewidmet werden.

Diesen Plan von Predigten und Liedern im Geiste der Reden erhellen noch einige Aufzeichnungen von Novalis.[8]) Selbst Lavaters Lieder schienen demselben noch zu viel Moral und Ascetik zu enthalten; „die Lieder müßten weit lebendiger, inniger, allgemeiner und mystischer sein.“ Die Predigten dachte er sich schlechthin nicht dogmatisch, sondern unmittelbar, den heiligen Intuitionssinn erregend, die Herzensthätigkeit belebend. Es ist ein Ideal, wie es sich Zug für Zug aus den Reden Schleiermachers ergab, und auch die „ächten Legenden“, welche Novalis in Lieder und Predigten einweben wollte, sind im Geiste der Reden. Dieser ganze Gedanke erscheint dem der Visionen verwandt, welchen Schleiermacher nach den Reden faßte. Es war kein Zufall, sondern lag in der innersten Natur der Sache, daß alle Pläne dieser Art, dem innersten religiösen Leben einen ganz freien, man möchte sagen literarischen Ausdruck zu geben, wieder niedersanken. Aus ihnen allen traten die Predigten von Schleiermacher, die geistlichen Lieder von Novalis als allein lebenskräftig hervor: sie ruhten auf dem inneren Zusammenhang mit der christlichen Gemeinde.

So entsprang die Reihenfolge von Hardenbergs geistlichen Liedern. Was sie von denen der großen geistlichen Liederdichter des 16. und 17. Jahrhunderts unterscheidet, ist eine Vereinfachung und lyrische Verinnerlichung des Stoffs, welche auf dem veränderten Verhältniß zu demselben beruht. Jene alten geistlichen Lieder, wie denn die ersten in dem Drang reformatorischen Glaubenseifers, als Bekenntnisse, hervortraten, standen der Predigt

[8]) Bülows wichtige Nachsammlung in einem dritten Bande von Novalis Werken S. 171. 194. 5. 267. 317, vgl. Bd. 2, 263, vgl. zu den anderen Analogien Reden S. 100: „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion.“

ganz nahe: Ermahnung, Geschichte, Bekenntniß begegneten sich in ihnen; sie waren der Ausdruck eines Gemeindebewußtseins. Die Lieder Hardenbergs sprechen das religiöse Gemüthsleben eines Einsamen aus, und ihr Inhalt ist nicht der reiche und feste jener vergangenen Zeiten, sondern eine von der Phantasie in dunklen Umrissen verzeichnete Anschauung, so verschwimmend, als ob die Stimmung sie emporgetragen hätte und sie dann wieder mit ihr versinken müßten, einer Vision zu vergleichen. Bald ist es der süßeste Frieden in der Anschauung des Erlösers, „endlich kommt zur Erde nieder aller Himmel selges Kind;" bald ein wehmüthig heimliches Gefühl, wie der Dichter ihm auf einsamen Pfaden, fern von der Menge folgt: „von Liebe nur durchdrungen, hast du so viel gethan, und doch bist du verklungen und keiner denkt daran;" dann wieder die rührendste Empfindung des Mitleids mit ihm, wie sie in alten Bildern so wundersam ausgedrückt ist, in denen man Maria über ihn gebeugt sieht, ihre Thränen rinnen, unwillkürlich dringen sie uns in die Augen, da wir in dies gramzerstörte Gesicht blicken: „ewig seh ich ihn nur leiden, ewig bittend ihn verscheiden. O! daß dieses Herz nicht bricht." Und was für ein Zauber einfachsten reinsten Empfindens ist über die Lieder an Maria gebreitet: wie er sie anfleht, nur einmal ihm ein frohes Zeichen zu geben; oft, in Träumen, sei sie ihm erschienen, in Kinderzeiten:

„Unzähligmal standst Du bei mir,
Mit Kindeslust sah ich nach Dir,
Dein Kindlein gab mir seine Hände,
Daß es dereinst mich wiederfände!
Du lächeltest voll Zärtlichkeit
Und küßtest mich: o himmelsüße Zeit.

Fern steht nun diese sel'ge Welt —."

Es scheint, daß auch die Hymnen an die Nacht damals oder etwas später eine Umarbeitung erfuhren, welche die pantheistische Versenkung in eine tiefe christliche Mystik umdeutete. Und nun gestaltete sich der Plan des Ofterdingen. Dieser Roman unternimmt, nicht blos das Fragment des Weltzusammenhanges, das die Lebenserscheinungen darbieten, ästhetisch zu beleuchten, sondern eine metaphysische Weltordnung aufzustellen, welche das einzelne Dasein erklärt. Der äußerste Punkt in der Richtung unserer Poesie auf eine Weltanschauung ist in ihm erreicht. Denn Mythologie, das Sinnbild einer Weltansicht, bildet seinen Hintergrund. Dieses Wagniß von Novalis hat dann auf Goethe zurückgewirkt.[9])

---

[9]) Eine Wiederherstellung des Zusammenhangs dieses Romans habe ich in mei-

Der Roman von Novalis zeigt eine doppelte Absicht: die Entwicklung des wahren Dichters darzustellen, und den Schleier zu heben, welcher uns den metaphysischen Zusammenhang unseres Daseins verbirgt. Die Entwicklung des Dichters führt aus der jugendlichen Fülle des Lebens durch Schmerz, Tod und einsame Einkehr in das eigne Innere zu einer Höhe, auf welcher sich der Blick in die metaphysische Welt öffnet, deren fragmentarische Erscheinung die Wirklichkeit ist: so verknüpfen sich die beiden Aufgaben des Romans. Religiöse Intuition, welche das Schicksal des Individuums im Universum erfaßt, ist daher der Mittelpunkt des Romans, und zwar ist in die Vorstellung dieses Schicksals eine Hypothese eingewebt, an welcher auch Lessings nüchterner Geist mit besonderer Vorliebe hing, die Schleiermacher in den Reden als bildlichen Ausdruck für eine der höchsten religiösen Wahrheiten bezeichnet hat[10]): Glaube an bestimmte, sich von neuem im Kreislauf der Zeit und ihres Gesetzes von Geburt und Tod entfaltende Individualität, an eine durch die Vergangenheit bestimmte Ordnung in den Beziehungen der Seelen zu einander, an immer neue Formen ihres Daseins: was mit uraltem doch unzutreffendem Ausdruck als Seelenwanderung bezeichnet wird. Früh war dieser Gedanke Novalis nahe getreten. Er hatte einst von Mathilden sich aufgezeichnet, daß sie an Seelenwanderung glaube und in den Gesprächen mit ihr hatte ihn dieser Gedanke beschäftigt. So mag es ihn mit geheimem Zauber gelockt haben, ihr Schicksal und das seine in diesem Bilde zu deuten. Mystische Versenkung in eine ewige Welt und Erhaltung der Individualität: zwischen diesen beiden Endpunkten oscillirt auch das Gemüthsleben von Novalis beständig, einer tönenden Saite zu vergleichen. Eine zauberische Melodie der Sprache umgiebt in seinem Werke mit unsäglichem Reiz den Tiefsinn einer einsamen, vornehmen, dem Größten ernsthaft zugewandten Seele.

Schleiermacher liebte den Ofterdingen, dessen Entstehung mit den Wirkungen seines eigenen Werkes verknüpft war, wie kaum ein zweites Werk der neueren Dichtung. Seine Verehrung „geht nicht allein auf die Liebe und auf die Mystik, sondern auch auf die dem Ganzen zu Grunde liegende große Fülle des Willens, auf die bei solchen Menschen so seltene Ehrfurcht vor dem Wissen und auf die unmittelbare Beziehung desselben auf das Höchste, auf die Anschauung der Welt und der Gottheit. Ge-

---

nem Aufsatz über Novalis versucht. [10]) Reden S. 100. Ueber Lessings Theorie meine Abhandlung über Lessing, preuß. Jahrb. 1867. Bd. 19. Heft 2 und 3.

wiß, Hardenberg wäre neben allen Andern ein sehr großer Künstler geworden, wenn er uns länger gegönnt worden wäre"[11]).

So haben die Reden über Religion ein inniges Band zwischen diesen beiden Männern geknüpft, welche sich persönlich nicht begegnen sollten, und nach dem frühen Tode des Dichters fügte Schleiermacher dem Todtenopfer Spinoza's in den Reden die schönen Worte hinzu: „Warum soll ich Euch erst zeigen wie dasselbe gilt auch von der Kunst? Wie Ihr auch hier tausend Schatten und Blendwerke und Irrthümer habt aus derselben Ursache? Nur schweigend, denn der neue und tiefe Schmerz hat keine Worte, will ich Euch statt alles anderen hinweisen auf ein herrliches Beispiel, das Ihr alle kennen solltet, eben so gut als jenes, auf den zu früh entschlafenen göttlichen Jüngling, dem Alles Kunst ward, was sein Geist berührte, seine ganze Weltbetrachtung unmittelbar zu Einem großen Gedicht, den Ihr, wiewohl er kaum mehr als die ersten Laute wirklich ausgesprochen hat, den reichsten Dichtern beigesellen müßt, jenen seltenen, die eben so tiefsinnig sind als klar und lebendig. An ihm schauet die Kraft der Begeisterung und der Besonnenheit eines frommen Gemüthes und bekennt, wenn die Philosophen werden religiös sein und Gott suchen wie Spinoza, und die Künstler fromm sein und Christum lieben wie Novalis, dann wird die große Auferstehung gefeiert werden für beide Welten"[12]).

Zugleich versuchte Novalis aus dem neu gewonnenen religiösen Gesichtspunkte für ein tieferes Verständniß des Mittelalters Grundlinien zu entwerfen; er schrieb unmittelbar unter dem Eindruck der Reden den Aufsatz: „Die Christenheit oder Europa." Irre ich nicht, so deutet derselbe ausdrücklich auf Schleiermachers Werk, als den Beginn eines neuen Verständnisses hin[13]). Hier trat zuerst die vielberufene „romantische" Anschauung des Mittelalters hervor, welche dann nicht wenigen geschichtlichen und dichterischen Werken dieser Epoche zu Grunde lag. Die geschichtlichen Wahlverwandtschaften eines Zeitalters eröffnen den Blick in sein inneres Wesen. Denn das Lebensideal desselben sucht sich aufzuklären an vollendeten Gestalten der Vergangenheit, in welchen es den ähnlichen Inhalt nachfühlt. Die Verklärung des Alterthums begleitete unsere großen Dichter; nun erhob sich in der jüngeren Generation die des Mittelalters.

---

[11]) Briefw. 1, 309 den 29. Juli 1802. [12]) Zweite Rede, von der zweiten Auflage ab. [13]) Der Aufsatz kam nur in die vierte Ausgabe, durch Friedrich Schlegel; von Tieck wurde er dann wieder weggelassen; die Stelle: „zu einem Bruder will ich euch führen, der soll mit euch reden, daß Euch die Herzen aufgehen. Dieser Bruder ist der Herzschlag der neuen Zeit, wer ihn gefühlt hat, tritt zu der neuen Schaar der Jünger. Er hat einen neuen Schleier für die Heilige gemacht, der

Den theoretischen Ausdruck dessen, was den Kreis bewegte, fand wieder zuerst Friedrich Schlegel, in dem während der letzten Monate des Jahres 1799 geschriebenen Gespräch über Poesie. Es erschien Schleiermacher „voll sehr schöner Ideen und gewiß das Klarste, was er noch geschrieben hat.“ Nun hoffte er, daß die gährende Unfertigkeit des Freundes sich klären werde [14]). Die bildende Kraft der Phantasie in der Dichtung, ihre Epochen, leider auch Erwägungen über die Mittel, künstlich die in Goethe begonnene Blüthe der deutschen Poesie zu steigern, sind der Gegenstand dieser geistvollen Gespräche. Das bedeutendste in ihnen war das hier ganz eigen und tief hervortretende Verständniß für das Walten der Phantasie in den romantischen Dichtungen; das Auffallendste war der Gedanke, daß die neuere Dichtung die Grundlage einer stätigen Entwickelung, eines inneren Zusammenhangs erst in einer Mythologie finden könne, wie sie die alte Poesie besessen. Es ist nur das Ergebniß unserer ganzen bisherigen dichterischen Entwickelung, wenn das Symbolische in aller Dichtung, die Thatsache, daß durch Einzelanschauungen ein Allgemeines ausgesprochen wird, herausgehoben wurde. „Alle Schönheit ist Allegorie. Das Höchste kann man, eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen.“ „Das Wesen der Poesie ist die höhere idealische Ansicht der Dinge“ [15]). Drängte doch unsere ganze Dichtung dahin, eine Art Metaphysik des Lebens auszusprechen. Der Irrthum lag aber darin, daß absichtliches, bewußtes Aussprechen eines vorher besessenen Allgemeinen, Allegorie, an die Stelle der unbewußt das Besondere und Allgemeine in eins bildenden Kraft trat. Es ist alsdann ein tiefer Blick, der große Vorgänge der Culturgeschichte aufklärte, wenn die Macht des religiösen Geistes, im Anschaulichen das höchste Ideelle zusammenzufassen, der Dichtung unvergängliche Typen zu schaffen, erkannt wurde. Schon Herder hatte ausgesprochen: „Wollet ihr also ein neues Griechenland in Götterbildern hervorbringen, so gebet einem Volke diesen dichterisch mythologischen Aberglauben nebst Allem, was dazu gehört, in seiner ganzen Natureinfalt wieder“ [16]). Aber gerade die Blüthe der romantischen Dichtung in Cervantes und Shakespeare zeigt, daß dies Allgemeine in der Anschauung, diese typischen Gestalten auch auf anderem Boden erwachsen konnten, als dem der Religion. Und Schlegel fand sich schlecht mit dieser auch von ihm anerkannten Thatsache ab, wenn er nur die Aehnlichkeit zwischen der Mythologie und „jenem großen Witz der romantischen Poesie, der nicht in einzelnen Einfällen, sondern in der Construktion des Ganzen sich zeige,“ hervorhob. Die sonderbarste Ver-

ihren himmlischen Gliederbau anschmiegend verräth.“ [14]) Briefw. 4, 61.
[15]) Athen. 3, 106. [16]) Herder, Werke, Zur Geschichte 6, 142.

irrung war jedoch, daß eine solche Mythologie willkührlich geschaffen werden sollte. Sie entsprang aus jenem idealistischen Uebermuth der neuen Schule, welche durch die philosophirende Phantasie alle höchsten Processe der Geschichte nicht nur verstehend, sondern produktiv nachschaffen zu können vermeinte[17]). Und sie konnte nur in der Rückkehr zu der durch alle Künste verklärten übersinnlichen Welt des Katholicismus enden.

Schelling, der schweigsam inmitten dieser geistvollen Gesellschaft stand, aber wohl zu hören verstand, zog im Schlußabschnitt seines „transscendentalen Idealismus" das philosophische Ergebniß. Die im Absoluten gegenwärtige unendliche Harmonie erhält ihren Ausdruck in den Schöpfungen des Künstlers. Sie sind die beständige Arbeit des Geistes, aus dem Gefühl eines scheinbar unauflöslichen Widerspruchs die Harmonie des Weltalls herzustellen. Daher ist „die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte." Was in dem Philosophen nur subjektiv, als intellektuale Anschauung gegeben ist, erhält in der Dichtung Gestalt und ein selbständiges Leben. So wird sie Organ des Höchsten, was dem Geiste gegeben ist. In den allgemeinen Ocean der Poesie müssen daher alle Wissenschaften zurückfließen. „Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie sein werde, ist im Allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existirt hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösliche Trennung geschehen ist." Diese Mythologie wird nicht die Erfindung eines einzelnen Dichters sein, sondern „eines neuen, nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts"[18]).

Wie ein Nüchterner unter Träumenden erscheint inmitten solcher Bestrebungen und Hoffnungen der Mann, welcher dieser religiösen Begeisterung, und der durch sie hervorgebrachten Gährung der Köpfe den ersten, stärksten Impuls gegeben hatte. Er machte Hardenberg gegenüber die kühle historische Wahrheit geltend, daß das Papstthum nicht der Höhepunkt, sondern das Verderben des Katholicismus gewesen sei[19]). Er setzte Friedrich Schlegel und den

---

[17]) Auch hier bemerkt man in der Ausführung S. 99ff. über den neuen Realismus, den Friedrich lange in sich trage und der in einer Mythologie „dem unendlichen Gedicht, welches die Keime aller anderen Gedichte verhüllt" sich darstellen müsse, den Einfluß Schleiermachers, zugleich aber in der Hinweisung auf Spinoza als den Vater dieses Realismus die Ablehnung dieses Einflusses. [18]) Schelling, Ges. Werke 1, 3, 615. 617. 8. 629. Eine Anmerkung S. 629 wahrt einer „schon seit mehreren Jahren ausgearbeiteten Abhandlung über Mythologie" die Priorität dieses Gedankens. [19]) Briefw. 3, 139.

Gleichgesinnten die andere, ebenso klare ethische Wahrheit entgegen, daß keine Mythologie gemacht, willkürlich hervorgebracht werden könne[20]). Hier in dem ihm eigenen Umkreis religiöser und sittlicher Gedanken blieb er ganz sein eigen.

Eine weit andere Stellung nehmen die Reden zu der damaligen philosophischen Entwicklung ein. Innerhalb dieser zweiten Gruppe, der philosophischen, fand Schleiermacher zuerst nur Widerstand, den Freund und Hülsen ausgenommen; erst da Schelling selber fortschritt, erkannte er den Tiefsinn des Werkes. Keiner aber, und dies hat Schleiermacher stark empfunden, verstand und entwickelte seine originale Grundanschauung. Hiervon lag der Grund in dem Charakter der Reden, welche tiefe philosophische Forschung zu ihrer Voraussetzung hatten, selber aber nur den religiösen Vorgang darstellten. Als man Schleiermacher in diesen Jahren mahnte, in die Philosophie einzugreifen, wies er dies ab, weil bis dahin niemand das, was er in den Reden den Philosophen gegeben, habe aufnehmen wollen.

Hier fällt zunächst ein Licht auf Schleiermachers Verhältniß zu dem damaligen Schelling und zu Goethe, als einem naturforschenden Denker. Beide gingen wie Schleiermacher von der Anschauung des Universums aus. Aber diese Anschauung war für sie das Organ der Wissenschaft, und ihr Gegenstand war die Natur. So wurden Beide von den Reden abgestoßen. Goethe ließ sich von Friedrich Schlegel dessen prächtiges Exemplar geben und konnte nach dem ersten begierigen Lesen von zwei oder drei Reden Wilhelm Schlegel gegenüber die Bildung und Vielseitigkeit dieser Erscheinung nicht genug rühmen. „Je nachlässiger indeß der Styl und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegentheil, und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung." Schelling entwarf, als die Reden um ihn her eine so lebhafte Begeisterung hervorriefen, ein „Epikurisch Glaubensbekenntniß" in der Manier des Hans Sachs. Neben dem Aufsatz von Novalis über die Christenheit sollte dasselbe im Athenäum erscheinen. Wilhelm Schlegel war indeß bedenklich, und verlangte wenigstens eine Anmerkung; da aber Schelling gegen eine solche war, so nahm man Goethe zum Schiedsrichter. Dieser ging denn behaglich in die Sache ein und entschied in einer umständlichen und gründlichen Auseinandersetzung gegen die Aufnahme des Aufsatzes wie des Gedichts. „Ich wollte", schreibt Wilhelm Schlegel an Schleiermacher, „daß Sie die schönen Reden, die er mir bei diesen und anderen Gelegenheiten gehalten, mit hätten anhören können, es würde Sie entzückt haben. Ueberhaupt hat sich Goethe bei diesem ganzen Handel so herzlich und wahrhaft

---

[20]) Briefw. 4, 61.

väterlich gegen uns benommen, daß sein Rath alle Rücksicht verdient, besonders da er eine große Erfahrung in diesem Fache hat, indem er, wie er sagt, sich nun, Gott sei gepriesen! an die dreißig Jahre in der Opposition befindet"[21]). Ich finde das Gedicht Schellings unter Schleiermachers Papieren, in einer Abschrift, welche damals von den Freunden an Schleiermacher gesandt wurde. Es bezeichnet auf das Deutlichste die Verwandtschaft Schellings mit Goethe, und seinen Gegensatz zu Schleiermacher. Das Unendliche der Reden ist nur gegenwärtig im religiösen Gemüth; kein Begriff, keine Anschauung umfaßt es. Schleiermacher ist durch diesen Gedanken kritisch und religiös mit Kant verknüpft. Die göttliche Natur Goethe's und Schellings wird von der Anschauung erfaßt; ihre Geheimnisse sind dem Naturforscher und dem Dichter offenbar. „Weiß auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grausen, da ich sie kenne von innen und außen." Die Worte Schellings sprechen die Empfindungsweise Goethe's in seinen früheren Jahren aus, wie sie Jacobi gegenüber und dann in dem Aufsatz über die Natur hervortrat; die Verse des Naturphilosophen scheinen nur die Prosa des Dichters zu erneuern.

„Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit seinen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen das eisern Kerkerhaus,
Ob gleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebend'gen Dingen
Thut nach Bewußtsein mächtig ringen.
Läßt sich die Mühe nicht verdrießen
Thut jetzt in die Höhe schießen,
Sein Glieder und Organe verlängern,
Jetzt wieder verkürzen und verengern.
Lernet im Kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen.
In einen Zwergen eingeschlossen,
Heißt in der Sprache Menschenkind,
Der Riesengeist sich selber findt."

„Du siehst nun also," schrieb Schlegel an den Freund, „daß Du mit den eigentlichen Philosophen (denn auch Fichte lehnte die Reden als ihm „schwer verständlich" ab und bezeichnete sie brieflich an Schelling als „verworrenen Spinozismus")[22]) durch die Reden nicht in Rapport kommen kannst.

[21]) Briefw. 3, 143. [22]) Leben Fichte's 2, 321.

Das thut auch gar nichts; da Du es aber überhaupt wollen wirst, so wäre das ein Motiv, das über Spinoza oder auch das über die Grenzen der Philosophie recht bald zu schreiben." Man bemerkt, Schleiermacher sah die kritischen Punkte seiner Differenz von der falschen idealistischen Schule und gedachte sie zur Sprache zu bringen.

Inzwischen fand sich Schelling, an einem weiteren Punkte seiner paradoxen Bahn angelangt, von den Reden zu seinem eigenen Erstaunen mächtig ergriffen. „Ich muß," schrieb er an Wilhelm Schlegel den 3. Juli 1801, „Ihnen noch schreiben, daß ich ein sehr eifriger Leser und Verehrer der Reden über die Religion geworden bin. Sie wissen, wie es mir aus einer unverzeihlichen Nachlässigkeit oder Trägheit darüber ergangen war. Ich ehre jetzt den Verfasser als einen Geist, den man nur auf der ganz gleichen Linie mit den ersten Originalphilosophen betrachten kann. Ohne diese Originalität ist es nicht möglich, so das Innerste der Spekulation durchdrungen zu haben, ohne auch nur eine Spur der Stufen, die man durchgehen mußte, zurückzulassen. Das Werk, wie es ist, scheint mir blos aus sich selbst entsprungen, und ist dadurch nicht nur die schönste Darstellung, sondern zugleich selbst ein Bild des Universums, und gleichwohl muß, wer etwas der Art hervorbringen will, die tiefsten philosophischen Studien gemacht haben — oder er hat durch blinde göttliche Inspiration geschrieben" [23]). Zu derselben Zeit, 1801, hob Hegel in seiner Schrift über die Differenz des Fichte'schen und Schellingschen Systems die Reden über Religion hervor als eine Erscheinung, welche, gegenüber Fichte, „das Drängen des besseren Geistes besonders in der unbefangeneren noch jugendlichen Welt zeige. Sie und ihre Aufnahme deuten auf das Bedürfniß nach einer Philosophie hin, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichte'schen System leidet, versöhnt und die Vernunft selbst in Uebereinstimmung mit der Natur gesetzt wird" [24]).

Nichts als schroffe Abweisung der Reden finden wir bei einer dritten Gruppe, bei der älteren Schule der Philosophie, an welche sich die damalige Theologie anschloß.

Aus Kants unmittelbarer Umgebung drang zu Schleiermacher das Urtheil Scheffners. Dieser witterte herrnhutische Ideen in den Reden. Schiller schrieb im September 1799 an Körner über die Reden als ein „Berliner Produkt", „aus der Coterie." Er fand die Schrift „bei allem Anspruch auf Wärme und Innigkeit noch sehr trocken im Ganzen und oft prätentionirt geschrieben; auch enthält sie wenig neue Ausbeute." Körner bemerkte bei Gelegenheit der Lieder von Schlegel und Novalis: „Das Universum kann

[23]) Aus Schellings Leben 1, 345. [24]) Hegels Werke 1, 165.

man nicht lieben, nicht darstellen. Darauf geht es aber doch eigentlich bei dieser Sekte hinaus"[25]).

Das Urtheil der Berliner Philosophie und Theologie lautete nicht besser. Friedrich schrieb an seinen Bruder über Schleiermacher: „Seine Reden geben hier ein Aergerniß, das mit dem über die Lucinde fast Schritt hält. Man findet den klarsten Atheismus darin, wie natürlich, da er der Idee der Gottheit theilhaftig ist."

Sack, der alte Gönner Schleiermachers, hatte die Reden zur Censur erhalten, denn die Preßfreiheit war damals in diesen Dingen noch sehr eingeschränkt. Schleiermacher hatte ehedem wohl von ihm vernommen, daß er den Druck eines atheistischen Buchs verweigern würde, und er selber wußte wohl, daß jenem die Reden leicht als ein solches erscheinen konnten. So hatte er allen Grund, über das Schicksal seiner Schrift besorgt zu sein. Als Sack bald den Verfasser ahnte, that dieser, was zugleich das Ehrlichste und Klügste war, und bekannte sich zu seiner Schrift. Der Censor erklärte dieselbe für „zu originell", ließ sie aber passiren. Manches geschah damals, was das Verhältniß zwischen beiden Männern störte. Als es endlich zu einer Erklärung kam, sprach sich Sack auch über die Reden aus. Er habe zuerst gehofft, „daß die Schrift eines Mannes von Geist der Religion Freunde und Verehrer unter denen, die sie bloß verkennen, gewinnen würde, und daß sie in keiner Absicht als in dieser geschrieben sei"; in dieser Erwartung habe er dieselbe mit lebhafter Freude begrüßt. Nun er sie bedachtsam durchgelesen, könne er sie leider nur für eine geistvolle Apologie des Pantheismus erklären, für eine rednerische Darstellung des Spinozistischen Systems. Und dies System, welches in dem Universum die Gottheit erblickt, welches zwischen Religiosität und Moralität keine Verknüpfung kennt, welches alle aus der Religion geschöpften Beweggründe zum Gutsein verachtet, scheint ihm mit der Religion selber ein Ende zu machen. Ein Prediger, welcher demselben angehört, ist ihm ohne Heuchelei nicht denkbar. „Lösen Sie mir das Räthsel, wie Ihnen ein Geschäft noch gefallen kann, das Ihnen doch nothwendig als Frucht und Beförderung der Albernheit und des Aberglaubens erscheinen muß, wie Sie das Beharren bei diesem Geschäft aus Convenienz mit Ihrem eigenen Gefühl von Recht in Harmonie bringen können?"

Der Brief Sacks enthält zweifellose Wahrheiten. Insbesondere erkannte er den Grundfehler der religiösen Anschauung der Reden, daß das Band zwischen Religiosität und Moralität in ihnen nicht in seiner Wahrheit und Bedeutung gesehen war. Aber Sack zeigte zugleich ein nur zu begreifliches

---

[25]) Schleiermachers Briefw. 4, 61. Briefw. zwischen Schiller u. Körner 4, 151 ff.

Unvermögen, in die Wahrheiten der Reden einzugehen. Wie mochte Schleiermacher seines Vaters gedenken, dessen Bild immer vor ihm stand, als er seine Reden schrieb; dieser wäre ihm der wahre Vermittler gewesen zwischen Männern, die er auf's Höchste achtete und liebte, und seinem inneren Leben[26]).

Seine Antwort an Sack ist vom edelsten Stolz erfüllt. Sie weist mit Ernst die Insinuationen zurück, welche jeden Leser in Sacks Brief empören müssen, und spricht sich in bedeutender Weise über die Absicht der Reden und die Stellung derselben zu seinem geistlichen Beruf, zu seinen Predigten aus. „Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen. In mir ist also um irgend einer philosophischen Vorstellung willen der Gedanke eines Streits meiner Religion mit dem Christenthum niemals entstanden, und nie ist mir eingefallen, mich als den Diener einer mir verächtlichen Superstition anzusehen, vielmehr bin ich sehr überzeugt, die Religion wirklich zu haben, die ich verkündigen soll, wenn ich auch eine ganz andere Philosophie hätte, als die meisten von denen, welche mir zuhören. Eben so wenig ist in mir eine irgend unwürdige Klugheit oder reservatio mentalis, sondern ich lege den Worten gerade die Bedeutung bei, die ihnen der Mensch, indem er in der religiösen Betrachtung begriffen ist, beilegt, nur nicht außerdem noch irgend eine andere. Eben der Endzweck schwebte mir auch vor, indem ich meine Meinung von dem Verhältniß der Religion zur Moral mittheilte. Deutlich genug habe ich gesagt, um es nicht wiederholen zu dürfen, daß ich die Religion nicht deswegen für etwas Leeres halte, weil ich erkläre, daß sie zum Dienste der Moral nicht nothwendig ist; deutlich genug, daß ich unsere kirchliche Anstalt, wie sie jetzt ist, für ein doppeltes, theils der Religion theils der Moral gewidmetes Institut halte, und so glaube ich also weder etwas meiner Ueberzeugung Zuwiderlaufendes, noch etwas Geringes zu thun, wenn ich von der Religion zu den Menschen rede als zu solchen, die zugleich moralisch sein sollen, und von der Moral als zu solchen, die zugleich religiös zu sein behaupten, von beiden nach dem Verhältniß, welches ich jedesmal schicklich finde. Vielmehr halte ich den Stand des Predigers für den edelsten, den nur ein wahrhaft religiöses tugendhaftes und ernstes Gemüth ausfüllen kann, und nie werde ich ihn mit meinem Willen gegen einen anderen vertauschen."

So erschien das Werk, welches eine Epoche in der Geschichte der Theologie bezeichnet, den Theologen selber zunächst fremdartig. Sacks Ausdruck

---

[26]) Schl. Briefw. 1, 224.

„zu originell“ bezeichnete ganz die abwehrende Haltung eines nur halb Verstehenden, welche die Theologie einnahm und die auch Schleiermacher in den theologischen Recensionen, mit mannichfacher Anerkennung gemischt, wiederfand. Die Schuld lag auf beiden Seiten. Schleiermachers philosophische Begründung und geschichtliche Ausführung waren noch unzureichend. Andererseits war der Theologie nicht wenig von der Welt religiöser Gefühle gänzlich verloren gegangen, in welchen Schleiermacher von der Brüdergemeinde her heimisch war, und sie hielt an nicht wenigen Vorurtheilen der Philosophie fest, welche Schleiermacher aufgegeben hatte. Es bedurfte der Zeit, des Fortschritts von beiden Seiten, bis der Verfasser der Reden und die deutsche Theologie zusammentrafen.

Eine neue Generation erst brachte ein reines unbefangenes Verständniß dem religiösen, philosophischen, theologischen Gehalt der Reden entgegen. Eine Fülle von Zeugnissen wird im Lauf dieser Erzählung von den mächtigen Wirkungen der Reden sprechen. Hier möge nur das überschauende Neanders stehen.

Der sinnvolle Erforscher religiösen Gehalts in den Individualitäten aller Jahrhunderte erzählt: „Wer an die beginnenden religiösen Bewegungen in den Anfängen des 19. Jahrhunderts zurückdenkt und selbst an denselben theilgenommen, wird erkennen, wie eine pantheistische Begeisterung für manches innigere und tiefere Gemüth einen Ausgangspunkt für den Glauben an das Evangelium bilden konnte. Besonders wichtig war in dieser Beziehung, als Uebergangspunkt zu der neuen theologischen und religiösen Entwicklung, das Erscheinen jenes den Anstoß zu einem großen Umschwung und einer gewaltigen Aufregung der Geister gebenden Buches, des seligen Schleiermachers Reden über Religion. Männer aus dem älteren Geschlecht, welche den alten christlichen Supranaturalismus noch festhielten, oder bei welchen in ihrem ausgebildeten ernsteren Rationalismus noch eine Nachwirkung des ersteren in dem lebendigen Glauben an einen überweltlichen Gott und ein jenseitiges Leben übrig geblieben war, mußten das pantheistische Element, das ihnen in jenem Buche gegenübertrat, mit Unwillen und Abscheu zurückweisen. Diejenigen aber, welche damals zu dem heranwachsenden jüngeren Geschlecht gehörten, werden sich erinnern, mit welcher Macht dieses in jugendlicher Begeisterung von dem verkannten religiösen Element in der menschlichen Natur zeugende Buch auf die Gemüther wirkte. Es war von der größten Bedeutung, daß dem einseitigen Intellectualismus gegenüber auf die Macht des religiösen Gefühls, den Sitz der Religion im Gemüth hingewiesen wurde. Es war für die Wissenschaft ein wichtiger Anstoß, daß von jenem willkürlich zusammengesetzten abstrakten Wesen, das man Vernunftreligion nannte,

auf das eigenthümliche Wesen der Religion und so auch des Christenthums in ihrer geschichtlichen Bedeutung im Fleisch und Blut des Lebens hingewiesen wurde. Dies kam zusammen mit dem neu erwachenden Interesse und Sinn für geschichtliche Forschung"[27]).

Elftes Capitel.

Die Monologen als die vollendete anschauliche Darstellung seines Lebensideals.

Die äußere Entstehungsgeschichte.

Schleiermacher war im Mai 1799 aus Potsdam leidend, überarbeitet zurückgekommen. Wie es nach der gewaltsamen Concentration, welcher ein bedeutendes Werk bedarf, zu geschehen pflegt, erscheint er eine Zeit lang zerstreut, seine Interessen zersplittert. Die Gedanken haften zunächst noch an den Reden und deren Wirkungen. Zwei Pläne dieser Zeit, über Spinoza, über die Gränzen der Philosophie zu schreiben, sind auf die wissenschaftliche Begründung des Standpunktes der Reden gerichtet, und vielleicht wäre die in seinem Werk eingeschlagene philosophische Richtung zu einem bedeutenden Ferment in der Geschichte des Idealismus geworden, hätte Schleiermacher damals die Reife des wissenschaftlichen Gedankens besessen, diese beiden Pläne auszuführen. Eine hervorragende praktische Consequenz ward in seinen Briefen über die Angelegenheiten der Juden gezogen, die er Anfang Juni beendete. Nun bildete sich um die Lucinde ein neuer Kreis von Interessen. Noch während des Zusammenseins der Freunde in Berlin ward der Gedanke einer Streitschrift über diesen Roman unter ihnen besprochen. Als Friedrich dann im August Berlin verließ, nach Jena überzusiedeln, mußte diese Absicht freilich vor der Sorge um das Athenäum zurücktreten, welche Schleiermacher anheimfiel. Auf die Kritik der Anthropologie von Kant, welche im Juni geschrieben wurde, folgte die Beurtheilung der letzten Schriften Garve's. So heftigen Unwillen diese damals, zwei Jahre nach Garve's Tode, erregte: sie bleibt die einzige meisterhafte und durchaus billige Charakteristik des Philosophen der Geselligkeit. Dagegen erscheint die Kritik der Anthropologie Kants als ein Vergehen gegen den größten deutschen Denker, das durch nichts entschuldigt werden kann; denn sie mischt persönliche Anspielungen in das unbegründete wissenschaftliche Urtheil. Im Herbst wurden dann Ent=

[27]) Neander, Zeitschrift für christliche Wissenschaft Jahrg. 1850 S. 1ff.

würfe der Streitschrift für Friedrich und einer anderen über die Lage der deutschen Literatur niedergeschrieben. Die Genossenschaft, in welcher er lebte, das Tagesinteresse drängten ihm hier Pläne auf, welche über die Gränzen seines wirklichen schöpferischen Vermögens einem unfruchtbaren Dilettantismus zutrieben.

Aber sein Interesse an allen diesen Arbeiten und Plänen erscheint oberflächlich, verglichen mit dem an den Schicksalen, welche ihn umgaben. Um diese Zeit begann das Leben der nächsten Freunde in Verwirrung zu gerathen. Man sieht die moralischen Gedanken und Fragen, deren anschauliche und sehr eindringliche Beispiele die Schicksale der Freunde waren, beständig in ihm arbeiten. So bildete sich die Idee eines Romans, in welchem er, wie Jacobi im Allwill und Woldemar gethan, seine „religiösen Anschauungen" über Liebe, Ehe und Freundschaft darzulegen gedachte. In dieser von Rousseau, Jacobi und Goethe geschaffenen Kunstform sollte seine Philosophie der Sittlichkeit hervortreten und die Monologen kündigen daher einen solchen Roman als die Aufgabe seines Lebens an. „Es ist das Höchste für ein Wesen wie meines, daß die innere Bildung auch übergeh' in äußere Darstellung. Der Gedanke, in einem Werk der Kunst mein inneres Wesen und mit ihm die ganze Ansicht, die mir die Menschheit gab, zurückzulassen, ist in mir die Ahndung des Todes. Wie ich mir der vollen Blüthe des Lebens bewußt zu werden anfing, keimte er auf, jetzt wächst er in mir täglich und nähert sich der Bestimmtheit. Unreif, ich weiß es, werd' ich ihn aus freiem Entschluß aus meinem Innern lösen, ehe das Feuer des Lebens ausgebrannt ist; ließ' ich ihn aber reifen und vollkommen werden das Werk: so müßte dann, so wie das treue Ebenbild erschiene in der Welt, mein Wesen selbst vergehn." Und zwar gedachte er in diesem Roman „sein inneres Wesen und mit ihm die ganze Ansicht, die ihm die Menschheit gab", mitzutheilen. Der Gegenstand seiner Darstellung war daher nicht allein, wie es Jacobi bezeichnete, „Menschheit wie sie ist," sondern seine eigene sittliche Betrachtungsweise. Ich finde gelegentlich erwähnt, daß auch das Leben unter den herrnhutischen Brüdern in diesem Werke dargestellt werden sollte. So erscheint die Vermuthung nicht zu gewagt, daß es in den schlesischen Gemeinden beginnen sollte, mit ächteren Bekenntnissen einer schönen Seele. Es wäre der Roman seines eigenen Lebens geworden. Durch dies sein dichterisches Ideal wird seine dargelegte Ansicht der Poesie beleuchtet, welcher das Kunstwerk Darstellung der Welt in dem besonderen Medium einer Individualität war. Dieser Gedanke entsprang folgerichtig, wie seine Anschauung des Kosmos der Religionen, aus seiner Grundansicht, und mit gleicher Nothwendigkeit ergab sich aus ihm die Stellung des Romans auf

der Höhe der Dichtung. „Der Roman geht auf die Darstellung der inneren Menschheit und ihrer Einheit an der wechselnden Reihe der äußeren Verhältnisse.“ So trug er in dieser Zeit die Bilder seines vergangenen und gegenwärtigen Lebens träumend und dichtend in seiner Seele, um was er gelebt zum Kunstwerk zu formen.

Noch war die Zeit nicht da, den Roman seines Lebens zu schreiben. Wenn anders sie je kommen sollte: fühlte er doch in manchen Momenten klar genug, wie ganz ihm das Vermögen mangelte, eine in Gestalten und Ereigniß sich darstellende Welt zu bilden. Dies Leben selber war eben erst im Begriff feste Gestalt zu gewinnen. Aber der ideale Wille, welcher der Mittelpunkt desselben war, hatte sich ganz in sich geschlossen. Der Gedanke, diesen hinzustellen, war das nothwendige Ergebniß seiner originalen sittlichen Richtung. Aus ihm entsprangen die Monologen.

Der Plan dieser Darstellung eines philosophisch selbstbewußten, vollendeten sittlichen Charakters war mit seiner eigenen sittlichen Entwicklung herangereift. Seine älteste Form war das Fragment von Schlobitten, in welchem er vor sich selber, in monologischer Form, seine „Endmeinung über das Leben“ zu entwickeln begonnen hatte. Als dann sein Lebensideal sich wirklich vollendete, wurden im Winter 1797/98 die „ethischen Rhapsodien“ niedergeschrieben und der Plan zu „Selbstanschauungen“ ward gefaßt. Seine erste Erwähnung findet sich im Sommer 1798. Jene Jugendschrift muß Schleiermacher gerade damals mit den Stimmungen der Schlobittener Zeit sehr lebhaft wieder vor die Seele getreten sein, da im September und Oktober die Dohna'sche Familie in Berlin war, die Gräfin Friederike unter den Geschwistern, in neuer Gesundheit und Lebenslust; „ich war, schreibt er der Schwester, wieder ganz zu Hause in ihrem schönen Gemüth.“ Der Anfang der Monologen zeigt, daß er das alte Manuscript, als er sie schrieb, in der Hand gehabt hat. In den Wochen nach dem Weggang der Dohna's lastete dann das Schicksal Friedrichs und Eleonorens besonders schwer, bis zur körperlichen Krankheit, auf seiner Seele. So kam sein einunddreißigster Geburtstag. In diesen Tagen begann er die Monologen, sieben Jahre waren seit dem einundzwanzigsten November 1792 verflossen, an dem das älteste Fragment anhob. Es war für ihn ein Akt der Befreiung und Reinigung, sich ganz in den idealen Willen zu versenken, der in ihm über allem Schicksal stand. „Ich wünschte,“ schrieb er an diesem Tage der Schwester, „du könntest die ruhige Heiterkeit recht inne werden, die in meiner Seele ist. Ich freue mich der Vergangenheit und der Gegenwart und sehe der Zukunft gelassen entgegen mit allem was sie bringen mag. Mit ziemlicher Gewißheit kann ich wohl sagen, daß das meine herrschende Stimmung sein wird, so lange ich lebe; denn sie

gründet sich auf das Innerste meines Wesens." Damals schrieb er in sein Tagebuch: „ich lege nur das Irdische und Unvollkommene der Jugend ab und lächle die weißen Haare an"[1]).

Ein Gemüthsvorgang, nicht eine schriftstellerische Absicht, gab den innerlich reif gewordenen Gedanken die letzte Gestalt. „Es war eine unbezwingliche Sehnsucht, mich auszusprechen, so ganz ins Blaue hinein, ohne den mindesten Gedanken einer Wirkung." „Nichts ist mir so unvermuthet entstanden. Als ich die Idee faßte, wollte ich eigentlich etwas ganz Objektives machen, nicht ohne viel Polemik, und das Subjektive sollte nur die Einkleidung sein. Aber im Entwerfen des Planes wuchs mir das Subjektive so über den Kopf, daß auf einmal die Sache, so, wie sie jetzt ist, vor mir stand. Die Polemik ist nur als Stimmung hier und da noch übrig, und das Objektive liegt ziemlich versteckt nur für den Kenner da." Und zwar schrieb nun Schleiermacher dies kleine Werk in nicht ganz vier Wochen nieder oder vielmehr er diktirte es dem Setzer. Denn auch diesmal, wie bei den Reden, ward mitten in der Ausarbeitung der wenigen Bogen schon gedruckt. Daher stammt die auffallende stylistische Unvollendung der Monologen im Einzelnen, aber auch ihre geschlossene Einheit und Energie: sie erscheinen wie aus Einem Entschluß gewappnet entsprungen.

In den ersten Tagen des Jahres 1800 waren sie bereit in die Welt zu gehen. An der Grenze des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts treten gleichzeitig zwei Werke hervor, welche das aus der deutschen Philosophie und Dichtung geborene Lebensideal darstellen, die Gesinnung, mit welcher dies neue Geschlecht in das neue Jahrhundert trat: Fichte's Bestimmung des Menschen und Schleiermachers Monologen. Als der volle Ausdruck der beiden größten sittlichen Charaktere, welche diese philosophisch-dichterische Epoche hervorbrachte, bilden sie einen Markstein unserer inneren Geschichte. Der sittliche Idealismus wendet sich in ihnen noch einmal zürnend, klagend, zur Selbstbefreiung und Reform drängend, an eine vom Eudämonismus und seiner kleinlichen Jagd nach dem Glück entnervte Gesellschaft. Der Gedanke besaß, wie zu allen Zeiten, nicht die Macht den bevorstehenden Ruin aufzuhalten; er konnte nur in einem kleineren Kreis stählend und kräftigend wirken, dem dann die Wiederherstellung mitverdankt ward.

Als schriftstellerisches Werk haben die Monologen eine größere Lebenskraft bewiesen als die Bestimmung. Dies darf überraschen. Das Werk Fichte's ist an Reife und Klarheit des Gedankens, an einfacher Kraft der

[1]) Denkm. S. 118. Die Bestimmung der Zeit der Monologen ergiebt sich aus der Verknüpfung verschiedener Briefstellen, besonders des vierten Bandes.

Sprache unstreitig den Monologen überlegen. Zwei Punkte gaben diesen das Uebergewicht. Sie sind der Ausdruck eines originalen zu sittlicher Schönheit und Milde durchgebildeten Charakters, und sie enthalten das Ergebniß einer Welt- und Lebensansicht, welche nicht durch streitige philosophische Annahmen beschränkt, sondern vielmehr das Gemüth wahrhaft befreit, weil sie in jeder edlen Seele aus der Besinnung über das Leben selber sich auf ähnliche Weise bilden muß. Daher wirkt unter allen moralischen Schriften moderner Denker diese allein bis auf den heutigen Tag in weiten Kreisen. Sie übt gerade in den entscheidenden Jahren der Entwicklung, wo sie tiefere Naturen berührt, beinahe unfehlbar einen bestimmenden Einfluß. Eine nicht kleine Anzahl von Menschen begegnet jedem Achtsamen, welche den Anlaß zu einem bewußten höheren sittlichen Leben den Monologen danken.

Die wissenschaftliche Aufgabe der Monologen und ihre Lösung im Kunstwerk.

Die Monologen sind das Ergebniß der inneren selbstbewußten Entwicklung eines großen Charakters. Sie sind, von einer anderen Seite angesehen, der Ertrag seiner wissenschaftlichen Welt- und Lebensansicht für die sittliche Frage. So führen sie diese Welt- und Lebensansicht in die realen Probleme des moralischen Lebens hinein[2]).

Das Unendliche stellt sich überhaupt, dieser Weltansicht gemäß, durch Bindung derselben Grundkräfte in einer unendlichen Mannichfaltigkeit von Sonderdasein oder Individualität dar. „Die Vollkommenheit der intellectuellen Welt besteht darin, daß alle möglichen Verbindungen der beiden ursprünglichen Funktionen der geistigen Natur nicht nur wirklich in der Menschheit vorhanden seien, sondern auch ein allgemeines Band des Bewußtseins sie Alle umschlinge, so daß jeder Einzelne, ohnerachtet er nichts Anderes sein kann, als was er sein muß, dennoch jeden Anderen eben so deutlich erkenne als sich selbst und alle einzelnen Darstellungen der Menschheit vollkommen begreife" [3]). So ist jede menschliche Individualität ein ewiger Ausdruck und Spiegel des Universums.

Daher ist der Mittelpunkt des sittlichen Vorgangs Anschauung und Bejahung des ewigen Selbst mitten im Fluß von vergänglichem Handeln und Leiden. „Jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses Einen Willens." So ist Selbstanschauung das Gewissen des freien Menschen. Denn durch sie ist der allgemeine Charakter der Menschheit, in der Individualgestalt, welche dem Einzelnen seine Bedeutung giebt, demselben be-

[2]) Sie schließen sich also an die Ausführungen S. 312 ff. [3]) Reden S. 7. 8.

ständig gegenwärtig. Das Auge dieses Gewissens senkt sich nie. Ist es doch nichts Anderes, als das Selbstbewußtsein des Ideals, welches zu verwirklichen wir in diese endliche Welt hineingeboren sind, in Handeln und Leiden, in Liebe und Haß, in Freude und Schmerz.

Aus diesem wissenschaftlichen Gedanken folgt, daß er des Kunstwerks bedarf, sich ganz darzustellen. Denn der Ausdruck dieses unseres wahren höheren Selbst ist das Leben, in welchem ihm der Mensch vollendete Wirklichkeit geben soll, und das Kunstwerk, welches diese Vollendung anticipirt und in der anschaulichen Form des Charakters darstellt, was so, ganz so niemals Wirklichkeit werden kann. Und zwar vermag der Roman diese besondere Gestalt der „inneren Menschheit" in einer Entwicklung, „an der wechselnden Reihe der äußeren Verhältnisse", darzustellen. Soll aber der Charakter als ein geschlossenes Idealbild hervortreten, dann muß eine künstlerische Form gefunden werden, welche ihn in die Wirklichkeit hineinstellt, wie den Helden eines Drama, wie Plato seinen Sokrates hinstellte. Als eine solche künstlerische Schöpfung müssen die Monologen betrachtet werden, wie weit sie auch hinter ihrer Absicht zurückblieben.

Diese anschauliche Darstellung seines idealen Selbst war aber Schleiermacher erst möglich, seitdem er über sein eigenthümliches Wesen zu voller Klarheit gelangt war. Gerade die schmerzlichen Kämpfe mit Friedrich Schlegel, ja dessen indiscrete Polemik gegen seinen Charakter in der Lucinde hatten ihn im Frühjahr und Sommer 1799 immer von Neuem in das eigne Innere zurückgeführt. Seine Erwägungen erscheinen etwa gleichzeitig mit der Entstehung der Monologen auf einem einzelnen Tagebuchblatt. Es entwickelt den Gegensatz zwischen den Naturen, welche auf ihre eigene sittliche Bildung gerichtet sind, und den anderen, welche es drängt Werke außer sich darzustellen. Diese letzteren machen eine Philosophie, während jene philosophiren; ein Ausspruch der für Schleiermachers Verhältniß zur Philosophie bezeichnend ist. Diese behandeln, wie der Oheim im Wilhelm Meister, auch die Praxis als eine Kunst aus dem Stoffe des Lebens Werke zu bilden; jene behandeln sich selber als ein organisches Wesen, dem man nur Nahrung geben und nachhelfen kann, sie wirken nicht um dessen willen, was durch ihre Thätigkeit entsteht, und sie überlassen dem Genius der Zeit, was aus ihren Handlungen in der Welt und für die Welt werden soll[1]). Von demselben oder einem sehr verwandten Gegensatz gehen dann die Monologen aus; die große Trennungslinie der verschiedenen Naturen liegt ihnen in dem zwiefachen Beruf des Menschen auf der Erde, „die Menschheit in sich zu einer entschiedenen

[1]) Denkmale S. 113.

Gestalt zu bilden und in mannichfachem Handeln sie darzustellen, oder sie, kunstreiche Werke verfertigend, äußerlich so abzubilden, daß jeder erblicken muß, was einer zeigen wollte"[5]).

Aus der künstlerischen Absicht der Monologen ergab sich ihre Form und ihr Styl im Einzelnen. Die Form, in welcher hier der vollendete Charakter in seiner ganzen Innerlichkeit zu lebendiger Anschauung gelangen soll, ist dieselbe, in welcher das dramatische Kunstwerk das Innerste der Beweggründe, ganz unverschleiert, durch keine Relation zu einem anderen Charakter bedingt, vor dem Zuschauer enthüllt: der Monolog. Aus dem Wesen desselben ergiebt sich eine bestimmte Auswahl und Ordnung des Stoffs sowie ein bestimmter Ton oder Styl. „Was das Erste betrifft, so war mir gleich klar, daß eine Entwicklung der Prinzipien darin nirgend vorkommen dürfe; denn indem man Grundsätze sucht, kann man unmöglich zusammenhängend mit sich selbst reden, und ein Selbstgespräch scheint mir nur darin bestehen zu können, daß man sich nach der Beziehung der Grundsätze auf das Einzelne fragt und sich der Anschauung des Einzelnen nach den Grundsätzen bewußt wird." Und wie das Selbstgespräch inhaltlich die Darlegung der Grundsätze ausschließt, so stylistisch die rhetorische Behandlung. „Der Styl, glaubte ich, dürfe auf gar nichts ausgehn, sondern nur überall zeugen von dem Interesse an der Reflexion und von der Tiefe des Eindrucks, da dies die beiden einzig möglichen Quellen des Monologs sind." Diese bewegte, dem Lyrischen sich nähernde Prosa des Monologs darf und soll daher an bestimmte Rhythmen anklingen. So wird die jambische Rhythmik des berühmten Egmontmonologs, der rhythmische Klang einiger Theile der Lucinde, einiger Aufsätze Hülsens von Schleiermacher nachgebildet. „Ich wollte ein bestimmtes Silbenmaß überall durchklingen lassen; im zweiten und vierten Monolog den Jamben allein, im fünften den Daktylus und Anapäst, und im ersten und dritten habe ich mir etwas Zusammengesetzteres gedacht. Das gestehe ich Dir aber gern, daß der Jambe stärker gewesen ist als ich und sich im zweiten und vierten Monolog etwas unbändig aufführt. Bedenke nur, daß so etwas bei uns schon etwas dick aufgetragen werden muß, wenn die Leute nur ein Weniges davon durchhören sollen." Man blickt hier in die falsche Absichtlichkeit, mit welcher er seinen Styl gestaltete, während dieser sich in dem wahren Künstler instinktiv bildet. Aus ihr erklärt sich der Kontrast zwischen der tiefen Wahrhaftigkeit des Inhalts, und der Künstlichkeit, ja Geschraubtheit der Form. Auch empfand Schleiermacher selber

---

[5]) Monologen S. 44.

später die stylistischen Gebrechen der Monologen und wünschte für seinen eignen Privatgebrauch eine Umarbeitung derselben vorzunehmen.

Doch reicht hierüber hinaus eine eigenartige Kraft im Styl der Monologen, welche der bewußte künstlerische Ausdruck des Gedankens der Individualität ist. Schleiermacher selber legte besonderen Werth auf eine Stelle der Monologen über die Sprache, welche diesen Zusammenhang ausspricht. „Es bilde nur jeder seine Sprache sich zum Eigenthum und zum kunstreichen Ganzen, daß Ableitung und Uebergang, Zusammenhang und Folge der Bauart seines Geistes genau entsprechen, und die Harmonie der Rede der Denkart Grundton, den Accent des Herzens wiedergebe. Dann giebts in der gemeinen noch eine heilige und geheime Sprache, die der Ungeweihte nicht deuten noch nachahmen kann, weil nur im Inneren der Gesinnung der Schlüssel liegt zu ihren Charakteren." So wirkt die Folgerichtigkeit seines Grundgedankens bis in die herbe, durch den Willen gebildete Eigenart seiner Form. Er behandelte die Sprache wie einen Stoff, welchem der individuelle Wille die ihm eigene Gestalt herrschend aufprägen soll. Hierdurch erhielt sein Styl den an ihm jederzeit besonders hervortretenden Grundzug. Ihm fehlt völlig die Naivität und natürliche Beweglichkeit des Ausdrucks, die Herrschaft über die eigensten Mittel des Wortvorraths und der Verbindungen, welche gerade den zum Meister der Sprache macht, der sich ihrem Genius geschmeidig fügt.

Die so entstandene künstlerische Darstellung des idealen Selbst fällt für die nachträgliche Betrachtung unter einen doppelten Gesichtspunkt. „Es ist," so bezeichnete Schleiermacher seine Absicht gleich nach dem Abschluß, „ein Versuch, den philosophischen Standpunkt, wie es die Idealisten nennen, ins Leben zu übertragen und den Charakter darzustellen, der nach meiner Idee dieser Philosophie entspricht." Andererseits schreibt er später einer Freundin: „Es war ein glücklicher Genius, der mich trieb, mich selbst, oder vielmehr mein Streben, das innerste Gesetz meines Lebens so darzustellen." Beide Gesichtspunkte faßt er in den dichterischen Worten zusammen: „ein heil'ges Bild schwebt jedem Bessern vor, In dessen Züg' er strebt sich zu gestalten."

Die Grundlage der Monologen bildet eine wissenschaftliche Welt- und Lebensansicht, ihre Form ist künstlerisch: ihr Ziel ist ethisch. Die idealistische Philosophie erreichte in ihnen einen der Punkte, an welchen ihre populäre sittliche Wirkung hervortrat. Untersuchungen über die sittlichen Elemente üben keine Wirkung auf das Leben selber: dagegen ist jeder tieferen Einsicht in die Bedeutung des Lebens die höchste Kraft sittlicher Wirkung eingeboren. Der philosophische Gedanke hatte in Kant und Fichte zwischen

dem sittlichen Ideal und den Beweggründen der Menschen eine tiefe Kluft gelassen. Die dichterische Anschauung hatte in freiem Spiel eine fern abliegende Welt ästhetischer Vollendung ersonnen, zwischen der freien Ruhe mit welcher die Poeten an ihren Gebilden schufen und dem verworrenen Leben der Menschen fehlte das verknüpfende Band. Der Idealismus schien in der Philosophie die gemeine Wirklichkeit zu verneinen, in der Dichtung sie zu vergessen, und es war doch seine wahre Aufgabe sie zu bilden und neu zu gestalten. Wo Dichter und Philosophen endeten, begann der Ethiker, der religiös-sittliche Redner. In jedem ruht ein göttlicher Gedanke; es soll freier Raum geschafft werden, damit er in jedem zur vollendeten Bildung und Gestalt gelange; Sinnlichkeit, Anschauung, Phantasie sollen nicht gehemmt, sondern im Dienst dieses Ideals ethisirt werden; der sittliche Trieb wird dann gestalten und nicht blos beschränken, die Welt wird zu einer freien Harmonie selbstständig entwickelter Individualitäten werden. Ein Anspruch aller die Menschenantlitz tragen besteht, daß das in ihnen angelegte Ideal freien Spielraum und freudige Förderung erlange, daß Sinn und Liebe ihm begegnen und es tragen. Das ist der Kern der Monologen. Sie treten hervor, das Selbst in jedem zu erwecken, ihm zu freier Entwicklung zu verhelfen, es zu ergänzen durch den umfassenden, liebevollen Blick in den Kosmos der Individualitäten, damit jede sittliche Kraft ihres eigenthümlichen Zieles froh werde.

Die Anschauung des ewigen Selbst mitten im zeitlichen Handeln. Das Gewissen.

Erster Monolog.

Aus der Welt- und Lebensansicht Schleiermachers folgt als sittlicher Grundvorgang die Anschauung und Bejahung unseres wahren Selbst, das alsdann durch das ganze Leben des Individuums nur im Zeitverlauf entwickelt und durchgekämpft wird. Diesen Vorgang legt der erste Monolog in einer Betrachtung dar, welche den systematischen Zusammenhang hinter sich läßt.

Die Monologen treten in eine geschichtliche Reihe; sie schließen sich an Kant an. Das menschliche Geschlecht bildet den religiös-sittlichen Gedanken immer neu, vermöge dessen der Wille dem Schicksal und der äußeren Welt gegenüber frei werde. Aus den tiefsten Bedürfnissen unseres zwischen Geburt und Tod und die ungeheuren Wechsel und Gegensätze des Geschickes eingewachsenen Lebens entspringt dieser Wille, selbständig zu sein gegenüber dem Schicksal. Durch das Nebelmeer und die wechselnden Wogen des Lebens sucht der starke Mensch einen gerade durchschneidenden Pfad. Schleiermachers

befreiender Gedanke ist die Ausbildung des Gedankens von Kant: wir sind da, in uns einen guten und selbständigen Willen zu gestalten; denn an diesem allein ist im ganzen Zusammenhang der menschlichen Welt etwas gelegen. Daher ist der Endzweck all unserer Handlungen die stätige Herrschaft des sittlichen Beweggrunds, nicht aber irgend ein äußerer Erfolg noch das unzuverlässige Glück, und darum sind wir mit der wahren Bedeutung unseres Daseins von allem Schicksal gänzlich unabhängig. Diesem thatsächlichen Verhältniß zwischen Kants und Schleiermachers sittlicher Ansicht entspricht des letzteren ausdrückliche Erklärung, daß die Monologen nur „den Charakter darstellen sollen, der nach seiner Idee der idealistischen Philosophie entspreche." Wir treten in Schleiermachers Gedanken.

Im Wandel der Zeit findet sich der Mensch; sein Dasein ist ein Auf- und Niedergang bis zu der Nacht der Vernichtung; sein inneres Leben ein ärmerer oder reicherer Wechsel von Vorstellungen und Empfindungen, die nicht in seiner Macht sind. Wenn er alsdann aus diesem Ablauf auf einen Augenblick heraustritt, um ihn zum Gegenstand seiner Betrachtung zu machen, so erfaßt er nur die Berührungspunkte seiner selbst und der Welt. Und wenn er wirklich in sich selber zu blicken und sich zu erkennen verlangt, so betrachtet er sich doch nur wie er einen Fremden betrachten würde, vergleicht Handlungen und schließt aus ihnen, belauscht höchstens den letzten Entschluß und die in ihm noch sichtbaren Beweggründe, hinter denen ganz andere verborgen sein können. Das Selbstbewußtsein, dessen stetiger Blick auf dem handelnden Ich ruhen soll, ist so in dem Menschen untergegangen. Der Faden desselben ist abgerissen. Dieses wahre, nie irrende noch schweigende Gewissen ist zum Zuchtmeister geworden, dessen strafendes Urtheil sich zeitweise hervordrängt. Und, in der Sinnenwelt allein lebend, findet der Mensch dies sein schwankendes Selbst zwischen den ungeheuren Massen der Körperwelt unbedeutend, unsicher, gedrückt[6]).

Der Idealismus befreit den Menschen von der Last dieser Weltansicht. Denn er lehrt, daß der Geist das Erste, daß er allein frei und unbedingt ist. Er durchschaut, daß auch die Gefühle und Bilder, welche aus der Körperwelt hervorzudringen scheinen, in dem freien Schaffen des Geistes gegründet sind. Die Nothwendigkeit beginnt ihm erst, wo Freiheit sich an Freiheit stößt, wo die Willen sich treffen[7]).

---

[6]) Monologen (erste Ausgabe) S. 5—15. vgl. 31—35. Denkm. S. 118: „Ein kleines Bruchstück von der göttlichen Reflexion haben sie alle und zum Schulmeister erniedrigt nennen sie es Gewissen." [7]) 15—19.

Und zwar befreit diese Einsicht des Idealismus in ihrer Verknüpfung mit der anderen von dem unbedingten Werth des guten Willens. Schicksal, Glück, alle Folgen meines Thuns sind nicht ich selber, sondern gehören der Welt; Anschauung und Verwirklichung meines wahren Seins sind von ihnen unabhängig. Mag Freude oder Schmerz aus meinen Handlungen folgen: in beiden offenbart sich mein inneres Leben. Mag eine Wirkung außer mir meiner Thätigkeit geglückt sein oder nicht: das Eine ist mir sicher, daß ich in mir selber bestimmter und eigener geworden bin. So werde ich, indem ich für mein wahres Leben Inneres und Aeußeres, Welt und Ich klar scheide, von der Sklaverei der Nothwendigkeit frei, welcher der in der Sinnenwelt Lebende hingegeben ist[8]).

Vermöge dieser Anschauung meines ewigen Selbst trete ich in einen umfassenden Zusammenhang, in ein Reich der Ewigkeit. Denn dies Selbst gehört einer Welt an, welche der Zeit und ihrem Wechsel entnommen ist. So ist die Selbstbetrachtung unabtrennbar von dem Leben im Ewigen und Unendlichen, von der Religion. Sie ist mitten im Ablauf der Zeit, mitten im handelnden Leben, als die stetige Besonnenheit unseres höheren Wesens gegenwärtig. Und damit sind wir vermöge ihrer ewig mitten in der Zeit. „Beginne darum schon jetzt Dein ewiges Leben in steter Selbstbetrachtung; sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht: aber sorge Dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn Du dahin treibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in Dir zu tragen“[9]).

Aus dieser Betrachtung Schleiermachers sei gestattet Einen Gedanken schärfer herauszuheben. Wo aus dem Mittelpunkt eines selbstbewußten, stetig im Wechsel aller Beweggründe festgehaltenen Willens und seines Ideals das Leben gestaltet wird, wo also dies stetige höhere Selbstbewußtsein in einem Menschen ist: da ist der Mensch nicht mehr Schauplatz einander bekämpfender Motive, da endet das Versteckenspielen der Beweggründe, das Bergen zweiter halbbewußter Motive hinter den bewußten ersten, welches der sittlichen Betrachtung das Innere der meisten Menschen so ekel macht: aus Einem Guß, durchsichtig sich selber und Anderen bildet sich der Charakter. Das bewußte Lebensideal gestaltet synthetisch den Zusammenhang unserer Beweggründe. Jede andere synthetische Einheit derselben ist eine Gabe des Geschicks, welches reale Aufgaben, einen Lebensplan, herrschende Grundsätze der Familie und Gesellschaft dem Glücklichen mitgiebt. Diese, auf welche Gedanken der Religion oder der Wissenschaft sie auch gegründet werden mag, ist das freie und höchste Werk der Person.

---

[8]) 19—22. [9]) 22—30.

Der individuelle Wille.

Zweiter Monolog.

Die Befreiung des Geistes durch seine Abwendung von dem bestimmenden Interesse an dem Schicksal und den Folgen des Willens in der Welt war eine von großen sittlichen Naturen auf Grund ganz verschiedener Systeme immer wieder durchschaute Wahrheit. Schleiermacher aber gehört die Erkenntniß eigen, daß das ewige Selbst in uns, losgelöst von allem Zufälligen, Empirischen, in der Zeit Geborenen und ihr Verfallenden, sich damit nicht als ein unterschiedsloser ethischer Wille, das Eine Gewissen in Allen, darstellt, sondern als nur einmal vorhandene Individualgestalt der Menschheit, die gerade als solche ihre ewige Bedeutung im Weltganzen hat. Das höchste Gut der Menschenwelt ist ihm, daß Alles was Menschenantlitz trägt, sich zu individueller sittlicher Persönlichkeit entwickle, daß umfassendere individuelle Gestalten gemeinsamen Willens sich bilden, welche den Einzelwillen tragen, wie die Familie, der Staat, die religiöse Gemeinschaft, und daß endlich Anschauung und Liebe Alle zu Einer Darstellung des unendlichen Geistes durch das Band des gemeinsamen Bewußtseins verknüpfen. Alsdann wäre die „selige Zeit" der vollendeten Darstellung des unendlichen Geistes im endlichen Menschenleben angebrochen[10]). Sein Ideal ist also schlechterdings von dem Egoismus persönlicher Bildung unterschieden; denn es richtet den Willen auf ein die ganze Menschenwelt umfassendes höchstes Gut. Dieser wahre Zusammenhang der Welt- und Lebensansicht bleibt freilich in den Monologen im Hintergrund und daher unterlagen sie mannichfachem Mißverständniß.

Der zweite Monolog veranschaulicht diesen neuen Gedanken der Individualität in einer zwei Willensvorgänge sondernden Entwicklungsgeschichte. Durch den ersten Willensvorgang wird die Idee der Menschheit in dem Einzelnen herrschend, durch den zweiten das Bewußtsein der Individualität. Ich wage nicht zu scheiden, wieviel von dieser Schilderung der Entwicklung des Mannes wirklich angehört, in welchem sich auf dem Grunde des Idealismus der sittliche Gedanke der Individualität zuerst erhob und sich daher in einem zweiten, besonderen Vorgang gestalten mußte, und wieviel in ihr nur Darstellungsform, gewissermaßen ein platonischer Mythos ist.

Von innen, durch eine „hohe Offenbarung", unabhängig von allen Systemen, ging ihm nach langem Suchen zuerst die Anschauung der Menschheit auf. „Die Menschheit in sich zu betrachten, und, wenn man

---

[10]) Reden S. 7. 8. Monologen S. 73. 81. 87.

einmal sie gefunden, nie den Blick von ihr zu verwenden, ist das einzige sichere Mittel, von ihrem heiligen Boden sich nie zu verirren. Dies ist die innige und nothwendige, nur Thoren und Menschen trägen Sinnes unerklärte und geheimnißvolle Verbindung zwischen Thun und Schauen. Ein wahrhaft menschliches Handeln erzeugt das klare Bewußtsein der Menschheit in mir und dies Bewußtsein läßt kein anderes als der Menschheit würdiges Handeln zu"[11]).

Lange, so erzählt er, habe ihm diese sittliche Anschauung genügt. Die praktische Vernunft erschien ihm als dasselbe Handeln in Allen, für jeden Fall nahm er nur Eine richtige Handlungsweise an, und demnach unterschied sich ihm das sittliche Thun des Einen von dem des Anderen nur, sofern jedem seine eigne Lage, sein eigner Ort gegeben ist. Aber die Persönlichkeit, die Einheit des Einzelbewußtseins müßte als für die sittliche Aufgabe einer solchen allgemeinen Vernunft unnütz und als sinnlos erscheinen, gäbe es nicht etwas höheres Sittliches, dessen Bedeutung sie wäre. Als dieses ging ihm auf, „daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in einer eignen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit Alles was aus ihrem Schooße hervorgehen kann." Ein Gedanke und eine ihn begleitende freie That binden in jedem die Elemente der menschlichen Natur zu einem eigenthümlichen Dasein[12]).

An dieser Stelle der Monologen tritt die erste der beiden Unterscheidungen hervor, auf welchen die Ethik Schleiermachers als Güterlehre gegründet ist. „Jedes für sich gesetzte sittliche Sein," so sagt die Ethik, „und jedes besondere Handeln der Vernunft ist mit einem zwiefachen Charakter gesetzt; es ist ein sich immer und überall gleiches, inwiefern es sich gleich verhält zu der Vernunft, die überall die eine und selbige ist; und es ist ein überall Verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem verschiedenen gesetzt ist." Auch die Begründung des sittlichen Gedankens der Individualität an dieser Stelle der Ethik ist in den Worten der Monologen bereits angelegt[13]).

So vollendet sich die Selbstanschauung in dem Bejahen und Gestalten der eigenen Individualität. Hier sammeln die Monologen zu wenigen prägnanten Zügen, was diese Entwicklungsgeschichte in Werden und Handlung erblicken ließ.

Mit klarem Bewußtsein bestimmt Schleiermacher als seinen Beruf, „die Menschheit zu einer entschiedenen Gestalt zu bilden und in mannich-

[11]) Monologen 31—36. [12]) 36—44. [13]) System der Sittenlehre (Ausgabe von Schweizer), S. 94.

fachem Handeln sie darzustellen." Eine solche Natur mußte sich Allem zuwenden was eigene Bildung förderte, sie mußte auch in jedem Kunstwerk zuerst das Ethische erblicken, in der Natur aber nichts als bedeutungsvolle Zeichen, welche Empfindungen und Gedanken wecken. Freie Muße ist ihr Bedürfniß, damit der Gedanke seine Macht gründe, und Gemeinschaft aller Art, damit nichts Menschliches von ihr unerkannt bleibe und das eigene Wesen sich in Geben und Empfangen bestimme. In solchem ungestillten Durst, das eigene Wesen weiterzubilden, wird sie Handlung und Rede unvollendet hinter sich lassen: in Allem diesem der volle Gegensatz einer künstlerischen Natur. Den Drang nach eigener Bildung ergänzen dann in ihr ein universeller Sinn, der alles Menschliche umfassen möchte, und die Liebe, welche das Auge öffnet und dem Gemüth jeder Erscheinung gegenüber die Freiheit bewahrt. Alle Mahnungen der Genossen vermögen solchem Streben keine Beschränkung abzugewinnen.

An dieser Stelle gedenkt Schleiermacher, wie gerade ein entgegengesetzter Schein manche Freunde, Friedrich vor Allen, verletzt hat, als vermöge er gleichgültig vor vielem Heiligen vorüberzugehen und durch eitle Streitsucht den unbefangenen; tiefen Blick sich zu trüben. Gegenüber den herben Vorwürfen Friedrichs in der Lucinde [14]) versucht er überhaupt in diesem Monolog mit edler und einsichtsvoller Offenheit dem Freunde sein Wesen aufzuklären. Etwas Abwehrendes, Streitendes lag in der That tief in seinem Charakter. Er erklärt es hier aus der Furcht des spät erwachten Geistes, der lange ein fremdes Joch getragen, er möge aufs Neue in die Herrschaft fremder Meinung zurückfallen. So rüstet sich dieser Geist, so oft ein neuer Gegenstand ihm neues Leben verkündigt, die Waffen in der Hand, die endlich errungene Freiheit zu erhalten. Er wahrt sich innerlich, damit sein tieferes Bedürfniß freier Anschauung unbefangen, uneingenommen walte. Es lag dann in Schleiermachers Charakter, und dies hatte Friedrich ebenfalls gerügt, daß er in scheinbarem Widerspruch zu seinem universellen Sinn untheilnehmend, ruhig an Vielem vorüberging, was die Freunde warm, ja leidenschaftlich ergriff. Auch diesen Zug erklärt er dem Freunde. War es Friedrich natürlich sich einer neuen Erscheinung mit heftigem Feuer gleich ganz hinzugeben, um sie bis zur Vollendung in Einem Anlauf zu bewältigen, so entsprang aus der gefaßten Harmonie seines eigenen Wesens, daß er jedes Neue in ruhig stätiger Aneignung mit dem verknüpfte was er besaß, langsam voranschritt, aber allem was er aufnahm sein eignes Gepräge aufdrückte und es mit seinem ganzen Wesen verschmolz. Schleiermacher war sich bewußt, daß dieselbe Zurückhaltung auch den Forderungen der Freundschaft gegenüber oft schmerz-

[14]) Besonders in den beiden Briefen an Antonio-Schleiermacher, Lucinde S. 272 ff.

lich empfunden ward und hierüber hatte sich die Lucinde am herbsten ausgesprochen. Diese Zurückhaltung entsprang aus seinem Unvermögen, in die werdenden Gedanken irgend ein anderes Auge blicken zu lassen, in seiner groß empfundenen Gleichgültigkeit gegenüber dem äußeren Schicksal, dem eigenen wie dem der Freunde. Aber er durfte zugleich von sich sagen, daß Liebe und Freundschaft in ihm edelsten Ursprungs waren; nie waren sie mit gemeiner Empfindung gemischt, das Werk der Gewohnheit oder des weichen Sinnes, der Dankbarkeit oder des Mitleids; sie waren auf das eigene Sein des Menschen, auf seine sich entwickelnde Eigenthümlichkeit, auf das Verhältniß desselben zur Menschheit allein gerichtet. Hier entsprang ein Drang des Herzens, den er den stärksten in seinem Wesen nannte, sich mitzutheilen, gekannt und geliebt zu sein. Denn das Leben der Individualität, welche sich selber bilden und das Wesen anderer anzuschauen unersättlich ist, vollendet sich in der Liebe und in der Freundschaft.

Es sei auch hier gestattet, den sittlichen Grundgedanken Schleiermachers durch stärkere Hervorhebung eines Gesichtspunktes zu begründen. Der zweite Monolog entwickelt den Zusammenhang zwischen der Selbstanschauung und der Entwicklung der individuellen Persönlichkeit. Diesen Zusammenhang bestätigt die geschichtliche Analyse. Sittliche Reflexion und dichterische Selbstanschauung förderten in Griechenland das Hervortreten der individuellen Persönlichkeit. Dieselbe geschichtliche Verkettung dieser beiden psychologischen Thatsachen hat Jakob Burckhardt für die Epoche der Renaissance nachgewiesen. „Die Entwicklung der Persönlichkeit," so faßt derselbe die hier entstehende Einsicht zusammen, „ist wesentlich an das Erkennen derselben bei sich und anderen gebunden" [15]). Aus analogen gesellschaftlichen Zuständen erhob sich in der italienischen Renaissance wie in der von uns geschilderten Epoche dieser Doppelzug nach idealer Anschauung der Individualität und höherer persönlicher Entwicklung derselben.

Der individuelle Wille und die Gemeinschaft der Menschheit.

Dritter Monolog.

Das höchste Gut des sittlichen Willens verwirklicht sich allein in dem gemeinsamen „Werk der Menschheit". Dies Werk erscheint als ein zwiefaches und zwar ist die vom dritten Monolog eingeführte Unterscheidung derjenigen verwandt, welche in dem ethischen System Schleiermachers als dem System des höchsten Gutes gemeinsam mit der vom zweiten Monolog entwickelten die Grundlage bildet. Die neue Unterscheidung ist die der äußeren Herrschaft über die Natur und der inneren Bildung [16]).

[15]) Burckhardt, Geschichte der Renaissance, S. 304. [16]) Schleiermachers

Doch spricht hier Schleiermacher nicht mit der ruhigen Ueberschau des Systematikers. Hier redet die von ihrem eigenthümlichen Beruf enthusiastisch erfüllte Person; sie weiß als diesen Beruf, gemäß dem vorhergegangenen Selbstgespräch, in sich und anderen Anschauung und Darstellung des Sittlichen zu fördern und sie findet dies hohe Werk der Menschheit verkümmert, verdrängt von der lauten und ruhmredigen Arbeit an dem anderen: der Herrschaft der Menschheit über die Erde, der Civilisation. Der herbe Ton in diesem Selbstgespräch ist damals gleich von den Freunden empfunden worden. Doch möchte ich um keinen Preis auch nur eines der Worte von den Muthvollen und Großdenkenden missen, welche dem alles überfluthenden Strom der herrschenden Interessen die Bedeutung der persönlichen Bildung gegenüberstellen. Das herbste Wort, das Schleiermacher sprach, war gerecht und prophetisch.

Es ist das Eine Werk der Menschheit, die Eine Seite ihres höchsten Guts, „daß der Mensch die Körperwelt beherrsche, daß Alles sich bewähre als unter dem Befehl des Gedankens stehend, daß jeder rohe Stoff beseelt erscheine und im Gefühl solcher Herrschaft über ihren Körper die Menschheit sich ihres Lebens freue." Es gab eine Zeit, in welcher der rohe Sklave der Natur eine solche Herrschaft für unmöglich gehalten hätte. Nun ist diese Herrschaft gegründet und hier arbeitet wirklich ein künstlicher Mechanismus, der die ganze Erde umspannt, alle zu seinen Gliedern macht, alle zu einer umfassenden Gemeinschaft verkettet. Aber „ist denn der Mensch ein sinnlich Wesen nur, daß auch das höchste Gefühl des Lebens, der Gesundheit und Stärke sein höchstes Gut sein dürfte?" Denn umsonst gebehrden sich die Lobredner dieser Civilisation — und hier bedient der Monolog sich des berühmten platonischen Bildes — „als hätte ihrer Weisheit Musik die rohe räuberische Eigensucht zum zahmen geselligen Hausthier umgeschaffen und Künste sie gelehrt" [17]).

Es giebt ein anderes Werk und eine andere Gemeinschaft der Menschheit, vermöge deren sie sich darstellt in sittlicher Bildung, Familie, Geselligkeit, künstlerischen und wissenschaftlichen Werken. Hier, in dem was dem Menschen das Größte ist, versagt sich ihm jede fördernde Gemeinschaft. Es ist erschütternd, auf dem Höhepunkt unserer geistigen Kultur dies tiefe Gefühl der Einsamkeit und Unterdrückung ausgesprochen zu finden, das heute auf denen, die an den Geisteswissenschaften arbeiten, lastet. „Allein muß jeder stehn und unternehmen was ihm nicht gelingt! Der Darstellung der Menschheit, dem Bilden schöner Werke fehlt die Gemeinschaft der Talente, die schon lange im äußeren Dienst der Menschheit gestiftet ist." „Was da ist von geistiger Gemeinschaft, ist herabgewürdigt zum Dienst der irdischen." Ver-

Sittenlehre, §. 124 ff. [17]) 67—74.

schiedene Eigenart soll in der Freundschaft sich frei fördern und tragen; anstatt dessen drängt sich in sie eine Feindschaft gegen die Eigenart des Anderen. In der Ehe soll aus der Harmonie zweier Naturen ein neuer gemeinschaftlicher Wille sich bilden, der in dem Haus und der Ordnung desselben seinen Ausdruck findet: anstatt dessen ist das schönste Band entheiligt durch den Kampf der Willen, welche beide herrschen wollen, einen Kampf, in welchem schließlich der eine des Genossen Schicksal wird. Die stumme Einförmigkeit, die jedes Haus dem anderen gleich macht, zeigt, daß in ihnen allen Freiheit und wahres Leben untergegangen sind. In dem Staat soll der gemeinsame Wille sich zu Einem Charakter ausbilden, das Mitleben in diesem mächtigen lebendigen Wesen soll dem Einzelnen den höchsten Grad seines Daseins gewähren und das so entstandene Gesammtwesen soll ihm werther sein als das eigene Leben. Dies schönste Kunstwerk des Menschen, durch welches er sein Wesen auf die höchste Stufe stellen soll, wird nun wie ein nothwendiges Uebel, eine nicht zu vermeidende Beschränkung betrachtet, wie eine Maschine, welche die Gebrechen der Einzelnen verbergen und unschädlich machen soll. Mechanismus ist überall statt lebendiger freier Bildung. Aber das erhabene Reich der Bildung und der Sittlichkeit wird anbrechen. Jeder Mensch gehört der Welt an, die er schaffen half. „So bin ich der Denkart und dem Leben des jetzigen Geschlechts ein Fremdling, ein prophetischer Bürger einer späteren Welt, zu ihr durch lebendige Phantasie und starken Glauben hingezogen, ihr angehörig jede That und jeglicher Gedanke." Und bis diese Zeit anbricht, erkennen einander die zerstreuten „Verschworenen für eine bessere Zeit" an der individuellen Gestalt der Sprache und der Sitte[18]).

Der Wille und das Schicksal.

Vierter Monolog.

Die befreiende Consequenz der großen Lehre Kants in der von Schleiermacher ihr gegebenen Gestalt tritt heraus in der von dem vierten Selbstgespräch dargelegten Erkenntniß, daß es für den wahren Willen kein Schicksal giebt. „An den Willen glauben lehren": das ist der Inhalt dieses Monologs.

Von dem Gedanken eines solchen Willens, wie er bisher entwickelt wurde, verschwindet der Begriff des Schicksals. Diese Wahrheit veranschaulicht Schleiermacher an der Geschichte seines bisherigen Lebens und es wäre unfruchtbar, zu wiederholen, was aus diesem Leben selber bekannt ist, wie er das „frevelhafte Werk der Erziehung", zerbrach und seine eigene geistige Welt sich bildete. Eines bedarf dieser Wille: die Gemeinschaft. Wenn aber in

[18]) 74—99.

einem Menschen die sinnlichen Begierden und die Gewinnsucht schweigen, wenn er so von äußerem Vortheil unabhängig wird: dann giebt es auch für ihn keinen Zwang, die Gemeinschaft aufzugeben, welche er sich gebildet hat. Nur Eine Art der Gemeinschaft, die höchste welche in den verschiedenen Verhältnissen des Familienlebens liegt, kann das Schicksal ihm weigern. Aber es hat nur die Gewalt, „die äußere Darstellung zu hindern," die Zaubermacht der Phantasie überwindet auch diese Schranke und das innere Leben des Willens ist nicht an äußere Darstellung gebunden. „Aber der Tod?" Mit dem Tod der Freunde endigt unsere Wirkung in ihnen und so stirbt mit ihnen ein Theil unseres Lebens. Darum tödtet uns das Sterben der Freunde. „Nothwendig also ist der Tod, und dieser Nothwendigkeit mich näher zu bringen, sei der Freiheit Werk, und sterben wollen können mein höchstes Ziel."

Es gehört zu Schleiermachers eigenthümlichen Verdiensten, wie er in diesem Zusammenhang zuerst die ethische Bedeutung der Phantasie dargelegt hat. Ihre aus der Seele unverdrängbare rastlose Thätigkeit, welche durch die umherschweifenden Bilder der Zukunft, in Begierde und Furcht, das Walten des sittlichen Gesetzes stört, wird zur sittlichen Macht erhoben, indem der individuell freie Wille in tausend Lagen sich in seiner Eigenthümlichkeit wirksam vorstellt und sich so mit Hilfe ihrer Wundergabe auch da am Stoff des Lebens durchbildet, wo die äußere Lage das Durchbilden in der Wirklichkeit hemmt oder von der trägen Zukunft erwarten muß. Es ist ein tiefer und wahrer Gedanke, daß die Individualgestalt unseres Willens die Phantasie erfüllen muß, ihr unabläßiges Bilden in deren Dienst genommen werden muß; alsdann wird was sonst ein Hinderniß reiner und ruhiger sittlicher Bildung ist, ihr mächtiges Hilfsmittel. In diesem Gedanken liegt ein bedeutender Beitrag für die Theorie der sittlichen Bildung.

Der Inhalt dieses Monologs sammelt sich in dem heroischen Wort: „wenn ich nur dies erreiche, was kümmert mich glücklich sein!" Hier zuerst tritt Schleiermachers bedeutendes Verhältniß zu der eudämonistischen Denkart hervor.

Einst, in der Zeit der ersten Jugend, hatte er über dem Problem des Glücks gesonnen, in der Zeit, in der man die Lösung dieses großen Räthsels so siegesgewiß von der Zukunft erwartet. Die, welche ihr Leben hindurch dem Glücke nachjagen, sind wie an ein glühendes Rad von ruhelosen Gedanken, rückwärts wie Alles anders hätte kommen können, vorwärts wie keine Rechnung uns sicher lenkt, von Hoffnung und Furcht, Reue und quälendem Nacherwägen geflochten. Es giebt keinen Menschen, der mit dieser Gesinnung nicht in der Sklaverei des Schicksals wäre. Es giebt keine Lage, die sich nicht zum furchtbarsten Ende wenden könnte. Daher muß sich der Mensch

von der falschen Auslegung dessen was in ihm drängt, als strebe er von Natur und unveränderlich nach der größten Summe von Glück, als bergen selbst alle hohen Ideale nur in erhabener Verkleidung dies unaustilgbare Streben, erst vollkommen frei machen. Die wahre Auslegung dieses Dranges aber ist, daß wir für die in uns lebendigen Kräfte nach freier, widerspruchsloser Entfaltung streben; wir möchten unserem Dasein den ganzen Werth geben, der in uns angelegt ist.

Diese Forderung hat Schleiermacher in den Gedanken des freien individuellen Willens aufgenommen. So hat er, was in dem unklaren und unbändigen Lebensdrang, von dem er sich in der Gesellschaft jener Zeit ganz umgeben sah, Wahrheit unseres Daseins ist, zur Anerkennung gebracht. Aber er hat diese Wahrheit von den Banden des Egoismus und der Sklaverei des Schicksals losgelöst. Alles äußere Schicksal soll auf die Vollendung des freien individuellen Willens bezogen werden. „Immer mehr zu werden was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses Einen Willens. Begegne dann was da wolle!" „Bei dem Denken eines solchen Willens schwindet der Begriff des Schicksals." „Leid und Freude und was sonst die Welt als Wohl und Wehe bezeichnet müssen mir gleich willkommen sein, weil jedes auf eigne Weise diesen Zweck erfüllt." Indem wir den Schmerz selber wollen, weil lauter glückliches Gelingen zuerst zwar Alles was von Gehalt in uns ist energisch und reich hervortreibt, dann aber den Menschen vereitelt und verflacht, erheben wir uns völlig über den eudämonistischen Lebensdrang. Wir verstehen nun erst das Verhältniß von Person und Schicksal.

Der Wille und der Ablauf des Lebens.

Fünfter Monolog.

Das letzte Ergebniß der sinnlichen Weltansicht ist der Wahn von der Abhängigkeit des Geistes vom Körper, die Ergebung des Geistes in den Druck des alternden Körpers. Das letzte Ergebniß des wahren Idealismus ist die Einsicht, daß „das Bewußtsein der großen heiligen Gedanken, die aus sich selber der Geist erzeugt, nicht vom Körper abhängt, der Sinn für die wahre Welt nicht von den äußeren Gliedern". Und so entspringt der Schleiermacher eigenthümliche schöne Gedanke von der ewigen Jugend.

Jugend, als Verfassung des Geistes, bedeutet lebendiges umschauendes Aufnehmen, thätigen herrschenden Geist, sorglose Heiterkeit. Alter dagegen bedeutet reife Erfahrung, Besonnenheit, gelassene Vollendung. Das sittliche Ideal ist die Einheit beider im Geiste. „Es erniedrigt sich selbst, wer zuerst jung sein will und dann alt, wer zuerst allein herrschen läßt, was sie

den Sinn der Jugend nennen, und dann allein folgen, was ihnen der Geist des Alters scheint. Ein doppeltes Handeln des Geistes ist es, das vereint sein soll zu jeder Zeit." Die Jugend ist ewig, weil der Drang des Geistes zu erkennen und zu besitzen unendlich ist. „Nie werd' ich mich alt dünken, bis ich fertig bin, und nie werd ich fertig sein, weil ich weiß und will, was ich soll." „Jetzt schon sei im starken Gemüthe des Alters Kraft, daß sie Dir erhalte die Jugend, dann später die Jugend Dich beschütze gegen des Alters Schwäche."

Dies Ideal ruhte auf seinem eigenen Charakter und fand in diesem vollste Verwirklichung. Sein gleichmäßiger besonnener Geist war alt in den Jugendjahren, jugendlich im Alter.

So klingt das Lied von dem freien individuellen Willen in diesen vollen Akkorden aus. „Dem Bewußtsein der inneren Freiheit und ihres Handelns entsprießt ewige Jugend und Freude. Dies hab' ich ergriffen und laß es nimmer, und so seh ich lächelnd schwinden der Augen Licht, und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nichts was geschehen kann mag mir das Herz beklemmen; frisch bleibt der Puls des inneren Lebens bis an den Tod."

Erste Wirkungen der Monologen.

In die ethischen Untersuchungen haben die Monologen nicht eingegriffen. Die Form, in welcher sie die weittragenden Gedanken der bildenden Ethik aussprachen, war nicht geeignet, ihnen einen wissenschaftlichen Einfluß zu verschaffen. Daher förderten weder die bedeutenden Wahrheiten in ihnen irgend einen Ethiker der Zeit noch wurde die wissenschaftlich unhaltbare und sittlich gefährliche Einseitigkeit des Standpunktes einer umsichtigen Prüfung unterworfen, aus welcher Schleiermacher selber zu lernen im Stande gewesen wäre. Es bleibt besonders zu bedauern, daß Herbart, der schärfste und gesundeste wissenschaftliche Kopf unter den Philosophen dieser Zeit, dessen sittliche Ansicht von der schönsten Originalität ist, nicht mit Schleiermacher zu einer Zeit in geistige Berührung trat, in welcher beide noch bildsam waren.

Aber die Monologen griffen in das Leben ein, zuerst in sehr engen, dann in immer weiteren Kreisen. Nach ihrer Form wie nach ihrer Wirkung sind sie mit dem Enchiridion des Epiktet und den Selbstunterredungen des Mark Aurel zu vergleichen, oder mit jener Meditationenliteratur, welche für die innere Geschichte des Mittelalters von ganz hervorragender, noch nicht gewürdigter Bedeutung gewesen ist. Auch darin sind sie den philosophischen Erbauungsschriften der römischen Kaiserzeit ähnlich, daß der Verfall des politischen Lebens, die Krisen der Gesellschaft in beiden Epochen das Individuum auf es selber stellten und dahin leiteten, in dem sittlichen Gedanken eine Befreiung zu suchen, welche den Menschen glücklicherer Zeiten in der Hingabe an das große Ganze zu Theil ward.

Es war die erste Wirkung der Monologen, daß sie den Freunden die Individualität Schleiermachers tiefer aufschlossen.

Sie lösten die Dissonanzen zwischen ihm und Friedrich. Dreimal hintereinander las dieser das kleine Buch, das vorher unbeachtet Monate lang bei ihm in seiner Anonymität gelegen hatte. Ein sachliches Bedenken erhob er nur an dem Punkte, an welchem schon seine Kritik der Reden eingesetzt hatte: die religiös-sittliche Anschauung und das Schaffen des Künstlers waren ihm auch hier zu weit auseinander gehalten. Seine stylistische Kritik nahm an dem rhythmischen Klang, den Brinckmann tadelte, keinen Anstoß, drang aber auf größere Schmucklosigkeit und Einfalt des Ausdrucks und so traf Brinckmanns Vorwurf der „Verkünstelung" mit dem seinigen zusammen. Es ist bezeichnend, daß sonst in dem Kreis der Genossen auf das Werk nur Ritter mit Begeisterung einging. Jean Paul „sprach nicht unverständig und sogar herzlich, besonders über die Stelle vom Sterben der Freunde;" „die ist ihm freilich am analogsten," meint Schleiermacher, „und als ich sie niederschrieb, dachte ich daran, daß er sie lieben müßte." Doch witterte er auch bei Schleiermacher Fichtianismus, gegen den er eben damals einen leidenschaftlichen Kampf führte und tadelte an den Monologen, daß diese Richtung hier hinter einer anders klingenden Sprache versteckt sei. Man sieht, daß er Schleiermacher nicht verstand[19]).

Eine besondere Freude für Schleiermacher war, daß die Schwester Charlotte die Monologen lieb gewann und durch die Vermittlung derselben der Uebereinstimmung mit ihm neu und tiefer inne ward. „Was Dich manchmal unangenehm ergreifen wird ist der Stolz; allein wer so stolz ist, kann auch wieder recht demüthig sein; und ich denke das wirst Du fühlen, wenn es gleich nicht da drin steht." Unter den Freundinnen in Gnadenfrei erhielt nun Schleiermacher den Beinamen der „Erhabene". Henriette Herz empfing einen unvergeßlichen Eindruck als er sie ihr vorlas: er nennt es „ein Predigen von ihm an sie." Auch neue Verbindungen knüpfte das Werk, vor Allen die mit dem jungen Prediger Ehrenfried von Willich und dem Kreise, der sich um diesen dann auf der Insel Rügen bildete[20]).

Als ihre eigenste Wirkung mußte ihn beglücken, daß sie „manchem erleichterten, sich und Anderen in das Innere zu schauen." „Eine Freude darf es doch sein, wenn auch kein Verdienst. Denn jeder Mensch findet sich selbst durch sich selbst, alles Andere ist nur Anstoß und dem glücklichen Moment hätte auch irgend ein anderer gedient"[21]).

Wie ihre Wirkung sich erweiterte, waren freilich manche Mißverständnisse

---

[19]) Briefw. 3, 165. 173. 177. — 4, 71. [20]) 1, 296. 7. — 1, 277. 377. 401. [21]) 1, 377.

zu beseitigen. „Wie viel," schrieb er von Halle aus, „habe ich dem glücklichen Instinkt schon zu danken, der mir diese Darstellung herauslockte; es mehrt sich der Segen noch immer. Nun kommen freilich noch einige Nachwehen, aber ich will sie geduldig ertragen. Das Büchlein ist hier, ich weiß nicht wie, unter den Studenten eingerissen, und daran kann ich nicht ohne Schmerz denken; denn sie werden es auf die leere Wortphilosophie und den gehaltlosen Mysticismus ziehn, die unter den besseren Köpfen Mode zu werden beginnen, und der ich, was ich kann — es verschlägt aber wenig — entgegen arbeite." Kein Mißverständniß ist dann häufiger vernommen worden, als daß sich Schleiermacher hier wie einen ganz vollendeten Menschen hinstelle und daß daher dies Werk der Ausdruck einer Art von Kultus der schönen Sittlichkeit sei. Wen indeß weder Schleiermachers eigene Erklärungen noch der Zusammenhang der Welt- und Lebensansicht, in welchem durch diese Darlegung den Monologen ihre Stelle bestimmt worden ist, aufklären, mit dem soll hier sicher nicht durch Wiederholungen gestritten werden. Der wissenschaftliche Grundgedanke endlich ward so wenig verstanden, daß der Verfasser der Monologen als ein einfacher Anhänger der Sittenlehre Fichte's galt; die Besprechungen, welche erschienen, konnten Schleiermacher nur Lachen erregen. Die Schranken dieses wissenschaftlichen Grundgedankens aber, vermöge deren die ganze Wahrheit religiöser Sitte und der philosophischen Begründung von Moral und Gesellschaft nicht in ihn aufgenommen sind, traten erst durch Leben und Studium vor ihm selber heraus. Denn es gab keinen Zeitgenossen, der ihn hier hätte fördern können[22]).

Es kam die Zeit, in welcher dem ganz vereinsamten, der aus dem Schiffbruch all seiner Wünsche nur sich selber gerettet zu haben schien, dies Werk glücklicher Tage das Lebensideal wieder vorhielt, wie er es sich damals zum Bewußtsein gebracht hatte, und ihm so den Willen seines Lebens neu stärkte. „Sie haben mich veranlaßt," schrieb er 1803 aus Stolpe an Charlotte von Kathen, „seit langer Zeit wieder mich selbst zu betrachten in diesem Spiegel, und ich bin erschrocken mich so geschwächt und entstellt zu finden durch den Schmerz und die kurze Zeit, in der ich die Gegenwart aller Freunde entbehrt habe. Ich habe Muth gefaßt mich nicht selbst zu verlieren." Damals entstand das Sonett, welches die Absicht der Monologen noch einmal aussprechen mag.

Ein heilges Bild schwebt jedem Bessren vor,
In dessen Züg' er strebt sich zu gestalten.
Wem sich die Kräfte so bestimmt entfalten,
Nur der hebt sich zur Sittlichkeit empor.

[22]) Briefw. 2, 15. — 4, 66. — 1, 401. — 1, 280.

Das Meine legt' ich hier den Freunden vor,
Daß richtend möcht' ihr Auge drüber walten,
Wie solche Bahn der Geist sich würd' erhalten
Und solche Töne der Gefühle Chor.

So hofft ich nah dem schönen Ziel zu kommen,
Ergriff mit kühnem Muth der Liebe Hand,
In reine Höhen mich mit ihr zu schwingen.

Jetzt ist durch herbe Pein das Herz beklommen;
In liebeleere Wüste streng verbannt,
Wird unter Thränen wenig mir gelingen.

Zwölftes Capitel.

Das Schicksal der neuen sittlichen Ideale im Leben.

Vom Glück getragen, hatte Schleiermacher die Reden begonnen. Noch während er mit denselben beschäftigt war, entwickelten sich aus der freien Fülle des Lebens selber, die ihn umgab, schicksalvolle Leidenschaften und Conflikte, welche allmählig dies Glück zerstören sollten. Zugleich mit den unmittelbaren Wirkungen der Reden bestimmten sie seine Zukunft.

Die Gährung in den sittlichen Anschauungen unserer Nation, welche gegen das Ende des Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte, die durch sie bewirkte Umgestaltung der Berliner Gesellschaft sind dargelegt worden. Die Verhältnisse, welche so entstanden, gegründet auf die Rechte der Leidenschaft und des Genie's, steigerten einige Zeit hindurch das Lebensgefühl und die schöpferische Kraft der jungen Generation; aber zugleich trugen sie tausend Keime zerstörender Wirkungen in sich. Und diese sehen wir nun aufschießen. Wer von den wichtigsten Briefwechseln der damaligen Zeit einen größeren Theil wenigstens in ihrer handschriftlichen unverkürzten Gestalt überblicken darf, der gewahrt an den verschiedensten Gruppen dieser Berliner Gesellschaft dieselben feindlichen Wirkungen einer fessellosen Subjektivität. Ich bin Mittheilungen über die so entstehenden persönlichen Zustände und Urtheilen über dieselben gleicher Weise abgeneigt. Sonst wäre es leicht, aus dem Kreise der Rahel, aus dem von Bernhardi, von Sophie und Ludwig Tieck, aus dem von Wilhelm, Caroline Schlegel, Schelling peinliche, ja erschütternde Bilder zu entwerfen. Doch tritt Einer von diesen Vorgängen in den Vordergrund unserer Geschichte selber und darf nicht im Dunklen bleiben: das Verhältniß Friedrich Schlegels zu Dorothea Veit. Ohnehin ist gerade dieser

Vorgang in die Oeffentlichkeit gezerrt worden und was über ihn verbreitet ist, geht weit über die Wahrheit der Sache hinaus. In ihm vollzog sich vor Schleiermachers Augen, an seinem Freunde das Geschick dieser Denkart, welche auf die Rechte des Genies und der Leidenschaft pochte; in seinem Verlauf nahm Schleiermacher den Kampf mit der Macht der öffentlichen Meinung, mit der Consequenz der Verhältnisse, mit dem Verhängniß in der Seele des eigenen Freundes auf, ohne den tragischen Ausgang aufhalten zu können; und in den Zuständen, welche so sich bildeten, bestand seine große sittliche Anschauung der Freundschaft siegreich die schwerste Probe. Die Peripetie seines eigenen Lebensganges bildet ein zweiter Vorgang, sein Verhältniß zu Eleonore Grunow, in welchem der Kampf zwischen dem hohen freien Lebensideal, welches er geschaffen hatte, und den großen Maximen der Religion und der Gesellschaft ausgekämpft ward. Das Leben selber entschied gegen die unbedingte Geltung seines reformatorischen sittlichen Gedankens, und seitdem er den Ausgang — der freilich erst viel später eintrat — besonnen zu würdigen begann, entstand ihm die Aufgabe, das richtige Verhältniß dieses Gedankens zu den bestehenden Maximen der sittlichen Welt zu entdecken. So lag in den beiden Vorgängen die Wende seines Lebens, gleichsam sein inneres Schicksal.

Henriette Herz erzählt, wie in dem Kreise junger Mädchen, in welchem sie heranwuchs, Eine an geistiger Fähigkeit, Wissen, einer feurigen Einbildungskraft alle anderen überragt habe, Dorothea, die Tochter Moses Mendelssohns. Strenge Ordnung, klares nüchternes Denken, ein schönes Familienleben, die edelste Gastfreundschaft und eine bedeutende, verstandesernste Geselligkeit umgaben sie im Hause ihres Vaters, in bescheidenen Verhältnissen, unter ihren fünf Geschwistern. Alle Kräfte ihrer reichen Natur wurden hier zur Entfaltung angeregt, und dann ward sie doch wieder in dieser verstandesklaren Atmosphäre in sich zurückgedrängt; Schwärmerei und eine heftige Selbständigkeit bildeten sich aus und fanden unter den Freundinnen Nahrung genug. „Mein Schicksal," ruft sie später schmerzlich aus, „war es von jeher mich quälen zu müssen unter der Disharmonie, die mit mir geboren ward und mich nie verlassen wird" [1]). Ihr Vater muß wenig Einblick in dies Innenleben gehabt haben, als er sie, ohne ihre Neigung zu befragen, mit dem Banquier Veit verheirathete, dessen edler Charakter sich noch nicht herausgearbeitet hatte, dessen beschränkte Bildung und reizloses Wesen Dorothea abstießen. Wie sie war, verzehrte sie sich, scheinbar von Glück umgeben, in diesem Verhältniß. Doch wies sie, als Henriette Herz ihr von einer Trennung sprach, um ihres Vaters willen diesen Gedanken

[1]) Briefwechsel 3, 344.

mit Entschiedenheit zurück. Da begegnete ihr Friedrich Schlegel, wohl bald nach seiner Ankunft in Berlin im Sommer 1797.

Man konnte wohl sehen, daß das geistige Bündniß, welches zwischen diesen beiden rasch entstand, eine leidenschaftlichere Wendung nehmen würde als etwa das zwischen Schleiermacher und Henriette Herz, zwischen Schiller und Caroline Wolzogen. Dorothea gab sich mit der ausschließenden, stürmischen Innigkeit, die ihr eigen war, der Hoffnung hin, dieser ruhelosen, von keiner Lage befriedigten und keiner genugthuenden Natur Frieden zu geben: wie denn der Anschein einer solchen Möglichkeit gerade edle Frauen immer wieder täuscht. Und er seinerseits fand nach den zerrüttenden Zuständen seiner Jugendjahre hier, zuerst in seinem Leben, eine edle, gemüthstiefe, geistig hochbegabte Frau, die ihre ganze Seele ihm eigen gab. Das war es, was seine ebenso gränzenlos liebebedürftige als zu eigener wahrer Hingabe unfähige Natur verlangte; seine Sehnsucht, ja — traurig es zu sagen — sein Ehrgeiz waren befriedigt, wenn diese Frau sich entschloß, ihr Schicksal mit dem seinen zu verbinden. So geschah, was doch auch die nächsten Freunde schmerzlich überraschte. Als schon im Herbst 1798 eine Trennung von Veit drohte, hatte auch Caroline Schlegel mit Lebhaftigkeit darauf gedrungen, den Bruch zu vermeiden. Henriette Herz und Schleiermacher, tief angegriffen von den Vorfällen und ganz einig in ihrer Beurtheilung derselben, hatten alle Kräfte angestrengt, auszugleichen und zu ordnen. Es sollte umsonst sein. In der Mitte des December verließ Dorothea das Haus ihres Mannes.

Sie hatte sich damit in die peinlichste, die Sitte schwer verletzende Lage gebracht. Wie die Verhältnisse und die Gesetze über Heirathen zwischen Juden und Christen lagen, war zunächst an keine Ehe zu denken. Dorothea hätte zum Christenthum übertreten müssen, und es widerstrebte der Tochter Mendelssohns einen solchen Schritt gegen ihr Gewissen zu thun. Auch lebte ihre Mutter noch, der sie dadurch den tiefsten Schmerz bereitet hätte. Sie hätte sich von ihrem Einen Sohn, Philipp Veit, dem spätern berühmten Maler, den ihr Veit überlassen, trennen, hätte jeden mittelbaren Einfluß auf den anderen Sohn aufgeben müssen: und dies vermochte sie am wenigsten. So bezog sie eine einsame Wohnung in einem damals sehr entlegenen Theile der Stadt, der Ziegelstraße, während die Scheidungsangelegenheit abgeschlossen wurde. Die Sache machte in Berlin natürlich das größte Aufsehen. Wenige Freunde standen ihr bei; sie hatten nicht billigen können, was sie that, aber sie kannten ihre Beweggründe und hielten aus bei ihr. Henriette Herz erklärte ihrem Manne, der auf Abbruch dieses Umgangs drang, daß sie die alte, geliebte Freundin in dieser Lage nicht verlassen könne. Auch Rahel zeigte sich treu. Schleiermacher stand offen zu ihr, welche Bedenken dies auch

in seiner Stellung erregen mußte. Täglich aß er mit Schlegel bei der Freundin, ebenso Fichte, seitdem er nach Berlin übergesiedelt war. Als die Möglichkeit einer Ehe sich hinauszog, nahm Dorothea eine Einladung zu Caroline Schlegel nach Jena an.

Die Beweggründe, welche Friedrich und Dorothea im Verlauf dieser Angelegenheit leiteten, waren sehr verschieden; das Andenken Dorothea's, die Betheiligung Schleiermachers verlangen, dieselben unverschleiert darzulegen.

Friedrich Schlegels Motive müssen einer unbedingten, schärfsten Verurtheilung unterliegen. Hier tritt die volle Zweideutigkeit seines Charakters zu Tage, welcher von Jugend ab ungebändigt allein nach Bedeutung, Ruhm, voller Entfaltung und Genuß aller Kräfte verlangte und im Ringen mit dem Leben Alles und Alle als Mittel zu benutzen bereit war, dies Ziel zu erreichen. Eine Zeit hindurch sahen Schleiermacher und Fichte nur seine objektiven Ziele, sein Ringen danach und so gewann er dem einen Freundschaft, dem anderen Anerkennung und Theilnahme ab. „Er ist," schrieb Fichte an Reinhold nach vertrautem, langem Umgang, „ein im inneren Grunde braver, unermüdet dem Besten nachstrebender Mensch." Aber bei dieser Angelegenheit, zumal in seinen Briefen an Caroline, welcher als einem ähnlichen Charakter er sich am meisten ohne Scheu gab, tritt plötzlich wieder ganz unverhüllt die Unlauterkeit und Selbstsucht dieser Natur hervor, welche hinter ihren großen objektiven Zielen lag, und man erschrickt, unverändert, unberührt von der Beschäftigung mit den höchsten Ideen, von der Freundschaft mit den edelsten Menschen, denselben Charakter wiederzufinden, aus welchem in der Jugend jenes Gewirr von Leidenschaften hervorgegangen war, in das wir blickten. In einem Brief vom 27. November, kurz vor der Trennung Dorotheens von Veit, tritt die Gesinnung heraus, in welcher er das größte Opfer annahm, das eine Frau bringen kann. „Uns bürgerlich zu verbinden ist eigentlich nie unsere Absicht gewesen, wiewol ich es seit geraumer Zeit nicht für möglich halte, daß uns etwas Anderes als der Tod trenne. Zwar widersteht es meinem Gefühl ganz, die Gegenwart und die Zukunft auszugleichen und zu berechnen, und wenn die verhaßte Ceremonie die einzige Bedingung jener Unzertrennlichkeit wäre, so würde ich nach dem Gebot des Augenblicks handeln und meine liebsten Ideen vernichten. Wenn ich aber davon und von allem Uebrigen wegsehe, so wäre schon die Verschiedenheit des Alters für mich Grund genug. Jetzt da wir beide jung sind, macht es eigentlich nichts aus, daß sie sieben Jahre älter ist" — doch mir widersteht, in diese Mischung von lächerlichem Haß gegen die kirchliche Ehe und armseliger Selbstsucht der Sinnlichkeit tiefer zu blicken. Er will besitzen ohne sich zu beschränken. Aus Ruf, Ehre, innerer Ruhe der Frau,

die er liebt, will er sich ein Lebensglück bauen, gerade so wie er es zu brauchen glaubt — seine Bücher zu schreiben. „Freuen Sie sich," schreibt er Caroline als alles geschehn ist, „daß mein Leben nun Grund und Boden und Mittelpunkt und Form hat. Nun können außerordentliche Dinge geschehen." Die Vergeltung zerbrach spielend seine Einbildungen; sein Leben sollte unstät werden von diesem Schritte an.

In Dorotheens Handlungsweise Denkart und Sitten dieser Zeiten und dieses Kreises, individuelle Sittlichkeit und das unantastbare Gebot der über jedes persönliche Schicksal erhabenen moralischen Ordnung miteinander zu verrechnen, ist eine unlösbare Aufgabe. Es gab sicher damals keinen Beurtheiler sittlicher Beweggründe von unverbrüchlicherer Strenge, als Fichte. Dorotheens leidenschaftlich offener Natur gegenüber war eben so sicher ein Irrthum unmöglich, wie er Schlegel gegenüber stattfand. Und Fichte empfahl Dorothea, als diese nach Jena ging, seiner Frau mit folgenden Worten. „Das Lob einer Jüdin mag aus meinem Munde besonders klingen. Aber diese Frau hat mir den Glauben, daß aus dieser Nation nichts Gutes kommen könne, benommen. Sie hat ungemein viel Geist und Kenntnisse, bei wenig oder eigentlich keinem äußeren Glanz, völliger Prätensionslosigkeit und viel Gutherzigkeit. Man gewinnt sie allmählig lieb, aber dann von Herzen. Verheirathet ist sie mit Fr. Schlegel nicht und wird es wohl auch nie werden, aber sie nimmt sich seiner mit einer rührenden Zärtlichkeit an und ich halte diese Wahl für das höchste Glück für Schlegel, da er nun einmal dieser Schlegel ist." Ganz so erscheint sie uns auch heute, in ihren Briefen, welche mit ausdrucksvoller Lebendigkeit ihr inneres Leben wiederspiegeln. Die lockeren Sitten der Zeit waren ihrem ernsten, in schönem Familienleben entwickelten Gemüth zuwider. Sie wäre keiner Täuschung fähig gewesen. So hat sie während der Ehe ihrem Gatten die Treue bewahrt. Als sie in dem Kreise, in welchem sie lebte, die Unverbrüchlichkeit auch der gesellschaftlichen Ordnung, in welcher die individuelle Sittlichkeit ihr objektives und wahrhaftes Dasein hat, als ein Vorurtheil zu betrachten lernte, als so ihre objektiven sittlichen Begriffe sich trotz ihres edlen Willens verwirrten — ein Verhängniß, welchem in einer zerrütteten Gesellschaft gerade wahrhaftige und suchende Naturen leicht verfallen sind; weil dem Menschen mit der Macht, durch eine auf Ideen gegründete persönliche Ueberzeugung den sittlichen Zustand der Gesellschaft zu steigern auch das Schicksal mitgegeben ist, daß er ihn durch seine Irrthümer verhängnißvoll zu stören vermag — als sie so ihrem irregeleiteten Herzen allein zu folgen wagte: da hat sie, klaren Bewußtseins, Ruf, Wohlhabenheit, Ruhe des Lebens, ja innere Ruhe dem täuschenden Traum geopfert, dem Mann den sie liebte Friede zu schaffen,

Und es geschah das nicht ohne daß ihr weibliches Gefühl tief und auf das schmerzhafteste darunter litt. „Noch," schrieb sie nach der Bekanntschaft mit Fichte, „habe ich eine gewisse Angst vor ihm, aber das liegt nicht an ihm, sondern an meinem Verhältniß mit Friedrich — ich fürchte — — doch irre ich mich vielleicht auch"[2]). Ein sonderbarer Widerspruch, und doch in ihr keiner: während sie selber die Sitte brach, ist der schönste Familiensinn in allen ihren Aeußerungen. So näherte sie sich Wilhelm und Caroline mit dem Ernst schwesterlicher Neigung. Sie sah im Geiste den gleichgesinnten Kreis zu Einer Familie verbunden. Sie glaubte eben an die höhere sittliche Lebensordnung, welche sich aus allen Verletzungen entwickeln sollte. Und auch darin unterschied sie sich von vielen anderen der vielbesprochenen Frauen dieser Zeit, und wie sehr auch von Friedrich selber! Daß Entbehrungen und Anstrengungen auf dem Weg lagen, den sie erwählt, das gerade machte sie sicher und heiter. Sie schrieb, um für Friedrich Geld zu verdienen, und sie ist nie liebenswürdiger als wenn sie von diesen ihren Arbeiten redet. So verfaßte sie Uebersetzungen, Beschreibungen von Gemälden, den ersten Band des Romans Florentin, dessen Fortsetzung dann durch ihre Kränklichkeit unterblieb. Es ist mit vollem Recht hervorgehoben worden, daß diese Erzählung geradezu zu dem „Besten" zählt, „was die Romantik im Fach der Novelle geschaffen hat"[3]). Von Sorgen umgeben, wußte sie diese Erzählung mit dem Geiste hellster, schönster Lebensfreudigkeit zu erfüllen. Eine Natur von weit mehr unmittelbarer künstlerischer Anlage als Friedrich, fühlte sie sich ihm gegenüber nur als „Handwerkerin". „Was ich thun kann, liegt in diesen Grenzen, ihm Ruhe schaffen und selbst als Handwerkerin Brod zu schaffen, bis er es kann, und dazu bin ich redlich entschlossen." So hat sie, von Berlin nach Paris, von da nach Köln, von Köln nach Wien, aus den Ueberzeugungen der jungen Schule in die des Katholicismus Noth, Enttäuschungen und den rastlosen Kampf des Lebens mit ihm getheilt; zu dem Urtheil der Welt trug sie für ihn bald das Gefühl, daß ihr Opfer umsonst war und wohl auch den über alles tiefen Schmerz über Friedrichs Wesen selber, wie es sich allmählig vor ihr entschleierte. Es war etwas heroisches in ihr. Wie Alles versagte, fand sie nicht in ihm die Ursache, nein, „es hat sich in mir die Ueberzeugung festgesetzt, daß ich ihn am Fortkommen hindere, ich glaube gewiß es wird ihm nach meinem Tode recht gut gehn"[4]).

Soweit man Schleiermachers Handlungsweise in diesen Verwicklungen durchschaut, muß sie mit Bewunderung vor diesem geschlossenen, großen Charakter erfüllen. Jede sittliche Anschauung in ihm ist niemals blos Ge-

[2]) Dorothea an Caroline, undatirt, handschriftlich. [3]) Julian Schmidt, Literaturgeschichte 2, 222. [4]) Briefw. 3, 344.

danke, immer Handeln; jedes Wort, jede That ist durchdrungen und wie gesättigt von den Ideen, die ihn trugen. Er ist wahrhaft im Geiste der Alten ein praktischer Denker, Gedanke und Handlungen Eine scharfgeprägte Gestalt. So ist es eine Freude ihn handeln zu sehen. Auch die Schwächen seiner Tugenden geben sich so einfach, ohne jene List der Natur, welche sonst wohl die schwache Seite eines Charakters auf Kosten von dessen großem Zusammenhang deckt. Schon seine damalige Umgebung erstaunte und erschrak bisweilen über die Verwegenheit und die Blindheit seines Idealismus. Vielleicht geschah dies zuerst gegenüber seinem nunmehrigen Verhältniß zu Friedrich, welches in der That der bewußte Ausdruck seiner ganzen großen und einseitigen Art die Menschen zu nehmen ist.

Er mißbilligte und beklagte von Anfang an was geschah. Eine Zeit hindurch war er in Folge dieser Verwicklungen so „beklommenen Herzens", daß er selbst an die Schwester kein vernünftiges Wort zu schreiben im Stande war. Vergebens versuchte er, gemeinsam mit Henriette Herz, auszugleichen, abzuwenden. Es ist sicher, daß Friedrich seine Beweggründe ihm gegenüber keineswegs offen darlegte, wie gegenüber Caroline. Fr. Schlegel gehörte zu den Menschen, welche sehr verschiedene Seiten für ihre verschiedenen Freunde haben. Aber ihre Differenz in diesen Verwicklungen war so groß, daß sie den ganzen entscheidenden Winter hindurch nur äußerlich neben einander hinlebten und sprachen. Eben so entschieden und unverhohlen mißbilligte er dann den weiteren Schritt Friedrichs auf dieser abwärts gleitenden Bahn, als derselbe in seiner Lucinde im durchsichtigen Gewand der Dichtung sein Verhältniß zu Dorothea darzustellen begann. Mit einem scharfen, aber schlagenden Ausdruck nannte er das Schlegel gegenüber eine „öffentliche Ausstellung".

Als von dem Unheil nichts mehr abzuhalten war, weder der zügellose Roman noch seine zügellosere Darstellung, drang er entschieden auf den allein übrig bleibenden Entschluß: die Ehe zwischen Friedrich und Dorothea. Friedrich selber hatte inzwischen eine edlere und festere Haltung wiedergewonnen und wünschte dringend die Heirath. So wandte sich Dorothea mit diesem Wunsch an den Freund, bei welchem sie so gern Trost und Rath suchte in Betreff ihrer „wichtigsten Angelegenheiten". „Sie behaupten," schreibt sie ihm den 11. April 1800, „Sie hätten keinen Respekt für meine Gründe mich nicht taufen und trauen zu lassen. Wie so das? Verdiente die Absicht, wenigstens noch mittelbar Einfluß auf die Erziehung meiner Kinder zu haben, keine Achtung, so weiß ich doch nicht, wodurch ich sie sonst bei Ihnen erhalten könnte, besonders da ich ein solches Glück mir versage, blos dieser Absicht zu Gefallen. Auch mit Ihnen und mit unseren besten Freunden würden wir wohl wahrscheinlich mehr einig werden wenn es geschähe; Sie sind ja Alle dafür. Also

wenn Sie es für Recht und in unserer Lage für das Beste halten, so mag es geschehen. Aber unter keinen anderen Bedingungen, als daß Sie beide Handlungen verrichten, weil das allerstrengste Geheimniß dabei nothwendig ist, das nur zu seiner Zeit offenbar werden muß. Fichte und Alexander Dohna sehe ich nächst Ihnen als meine besten Freunde an, und diesen beiden mögen Sie Alles mittheilen und mit ihnen überlegen, wie es am besten zu veranstalten sei. Ihr Alle würdet Euch doch besser in uns finden, wenn wir getraut würden; auch Hardenberg und Charlotte; wer wird nun solchen Freunden zu Liebe nicht thun was man auch sonst vielleicht nicht gethan hätte?" „Ihre Gründe gegen die Heimlichkeit," schreibt sie bald darauf, „sind triftig; auch war mir diese gleich ängstlich, nur in der Angst dachte ich sie mir." Man vernimmt von da ab kein Wort mehr über die Sache. Auch hier mußte er schweigend darauf verzichten, die Freunde seinen Ueberzeugungen gemäß handeln zu sehen.

Das Leben begann seinen Unterricht. Er erfuhr die totale Machtlosigkeit des Idealismus und seiner Forderungen gegenüber den Leidenschaften und ihrer Dialektik, wann derselbe sich von den großen Grundsätzen der Religion und Gesellschaft trennt und seine persönliche Gesinnung den Affekten gegenüberstellt. Es bedarf einfacher, allgemeingültiger, durchgreifender Maximen, das Leben zu beherrschen; ideale Gesinnung, welche sich an die Gesinnung wendet und von ihr die Entscheidung erwartet, ist gegenüber den Irrungen der Menschen und dem unbändigen Drang ihres Willens gleich dem Wort eines Philosophen inmitten einer tobenden Volksmasse. Eine wunderbare Gewalt kann diesem Idealismus einwohnen, das einzelne Gemüth zu verwandeln und zu vertiefen, und seit Sokrates hat kein Denker, selbst nicht Spinoza oder Kant auf seine Umgebung eine ähnliche geübt als Schleiermacher. Er gerade erfuhr nunmehr, daß seine Anschauung unzureichend sei, das Leben den neuen Bedürfnissen gemäß zu regeln.

Doch zog sich Schleiermacher, so weit auch die Handlungsweise der Freunde von seinen sittlichen Ideen abwich, nicht von ihnen zurück. In diesen Ideen, in seinem von denselben aus gestalteten Charakter lag vielmehr, daß er, einmal von dem edlen Kern ihres Wollens überzeugt, ihre Handlungen vor den Angriffen der Welt mit seiner Person und ihrer moralischen Geltung deckte, daß er ihrem Schicksal durch jedes Opfer, das in seiner Macht stand, eine bessere Wendung zu geben suchte. An ihn, mit seinem kleinen Einkommen, von dem schon Manches der Schwester zukam, wandte sich vertrauensvoll Dorothea mit der Bitte, Friedrich noch einige Jahre gemeinsam durchzuhelfen, bis er eine andere Lage finde. Er, und Er allein unter den Freunden Schlegels, von denen so mancher in der sittlichen Denk-

art der Lucinde wirklich nahe stand, was Schleiermachers Fall nicht war, unternahm in den Briefen über die Lucinde, die Denkart des Freundes auszulegen und mit der Welt zu vermitteln. Indem er es that, wagte er seine ganze äußere Existenz. Durch seine Hände gingen die unzähligen mißlichen Geschäfte, welche für die Freunde abzuwickeln waren, als diese Berlin verließen. Es ist unsäglich peinlich, auch nur in dem Briefwechsel all diese Miseren an sich vorübergehen zu lassen, in die er so verwickelt wurde. „O mein Freund!" schreibt ihm einmal Dorothea, „ich bin beschämt, daß ich Ihnen so viel für mich zu thun und zu denken gebe, wodurch werde ich Sie belohnen können? Wann werde ich Ihnen eine reine Freude mit meinen Briefen machen können? Ohne Aufträge, Besorgungen und Besorgnisse? Was werden Sie zu diesem ungeheuren, schwatzhaften Briefe sagen? Ich konnte heute mit diesen Sorgen der wirklichen Welt um keinen Preis das lose Wesen im Roman treiben, ich entschloß mich also, um nicht in dummen Trübsinn zu verfallen, Ihnen recht Vieles zu schreiben und was man nennt mit Ihnen zu plaudern. Ich sitze dabei auf Ihrem gelben Sopha, die Füße bequem hinaufgelegt, Sie sitzen neben mir und treiben Scherz und Hohn mit meinen Sorgen und betrübten Gesicht! Friedrich sieht über uns hin und denkt an das, was wir sagen, aber mit einem so tiefen Ausdruck, daß man schwören möchte, er denkt an die neue Mythologie."

Was von Allem das Schwierigste war, er bewahrte Friedrich in einer so tiefgreifenden Differenz der Ansichten, in den aus ihr entspringenden schmerzlichen Reibungen treu seine Freundschaft. Aber diese Freundschaft erhielt nun einen ganz anderen Charakter. Friedrichs Handlungsweise zerstörte das alte volle Einverständniß immer gründlicher. So drohte schon im Sommer 1799 ein Bruch. Es war in der zweiten Hälfte des Juni; sie hatten gemeinsam bei Dorothea gegessen, lustwandelten nun in Bellevue und hatten dort ein „wunderbares Gespräch", bei dem sie sich, wie bei solchen Gesprächen zu geschehen pflegt, „wahrscheinlich beide nicht verstanden." Friedrich suchte für seine Kritik der Reden nach dem „Mittelpunkte" Schleiermachers und über diesen konnten sie begreiflicher Weise nicht einig werden. Aber wie wenig bedeutend der Anlaß war, er brachte zur gegenseitigen Aussprache, daß sie einander nicht mehr verstanden. „Er versteht," schrieb Schleiermacher der Herz, „auch mein Verhältniß zu ihm nicht und deutet meine Demuth und meine ehrerbietige Schonung nicht recht, aus der ich mir gar Vieles versage." Während er noch einen günstigen Augenblick erwartete, mit dem Freunde zu reden, schon von der Besorgniß erfüllt, daß dessen Heftigkeit und Ungeduld vorher alles verwirren werde, kam von diesem ein „Lebewohl, was ihm schon seit Monaten auf den Lippen geschwebt" habe. Gerade in diese Zeit fiel

Friedrichs vertrauter Umgang mit Fichte, die Selbsttäuschung über sein Verhältniß zu diesem[5]), und das mußte ihn noch weiter von Schleiermacher entfernen. So gingen sie ohne sich wieder aufgeschlossen zu haben auseinander, als Friedrich nach Jena übersiedelte. „Glaubst Du," schrieb Schlegel sehr bitter, als Schleiermacher in einem seiner ersten Briefe eine versöhnende Auseinandersetzung versuchte, „daß zerrissene Blumen durch Dialektik wieder wachsen?" Eine weniger überlegene und edle Natur hätte damals sicher Friedrich seinem Schicksale überlassen. Dasselbe hätte eine mehr mit dem eigenen Wollen beschäftigte, in nüchterner Prüfung die Charaktere wägende Natur gethan. Schleiermachers ideale Anschauung der sittlichen Welt, welche das Urbild, das zu verwirklichen ein Mensch in sich die Bestimmung trägt, in ihm liebte und hegte, bestand hier ihre Probe. Er durchschaute, wie viel von diesem ungestümen und rauhen Betragen Friedrichs in den schmerzlichen Kämpfen und Enttäuschungen dieser Zeit gegründet war. „Ich bin," bekannte Friedrich damals an Caroline, „in einen ganz revolutionären Zustand gerathen. Alle Pläne sind mir gescheitert." Und so verzieh Schleiermacher. Dorothea's offenes Vertrauen, auch über Friedrich, vermittelte zwischen ihnen. „Lieber Freund," schrieb sie ihm den 25 October 1799 aus Jena, „seien Sie gut gegen Friedrich; denn niemand ist so gequält wie er bei seinem Nichtgelingen. Reden kann ich nicht viel darüber, wie es gehen wird weiß ich auch nicht. Es ist entsetzlich, daß ihn die Sorgen am Arbeiten verhindern, anstatt ihn zu spornen." Sie sieht es nun mit Augen, daß er nicht zum Schriftsteller geboren ist und träumt von der Zeit, in welcher er eine andere Laufbahn finde. „Bald, nur bald, lieber Himmel, ehe es für uns zu spät ist!" Aber in Schleiermachers Empfindungen für den alten Genossen und Freund ward von da ab ein tiefes Mitgefühl vorherrschend, Schmerz über die Entstellung seiner reichen genial angelegten Natur durch die Verhältnisse, die Ahnung eines tragischen Ausgangs. Es giebt Naturen von so tiefer Gewalt der Empfindung, von solchem Ungestüm des Ausdrucks, daß sie ihre Umgebungen gewissermaßen absorbiren, indem sie dieselben, als ob sie ganz selbstlos wären, in ihre Schicksale und Affekte hineinreißen: eine solche Natur war Friedrich. Niemand, der ihm nahe trat, erwehrte sich ganz dieser gewaltsamen Ansprüche seiner ruhelos mit sich selber beschäftigten Natur. Unstreitig war für Schleiermachers gefaßtes Wesen gerade hier ein beständiger Reiz, der ihn an Friedrich fesselte. Aber ihn, nach seiner großen Art zu denken, bewegte das Geschick des Freundes doch nicht allein durch

[5]) In Fichte's Leben von seinem Sohne und in Reinholds Briefwechsel findet man die ganze Reihenfolge der Urtheile Fichte's über Friedrich Schlegel, deren Würdigung uns hier fern liegt.

diese Naturgewalt des Mitgefühls. Er liebte das Ideal in ihm und sah es mit tiefem Schmerz so entstellt und vom Schicksal gebrochen. Er sah den Beruf seiner Freundschaft darin, „der Vermittler zwischen Friedrich und der Welt" zu sein, mit welcher dieser nunmehr so tief zerfallen war. Seine treue Natur ehrte auch ihre gemeinsame Vergangenheit; „aber" — schrieb er damals in sein Tagebuch[6]) — „die historische Treue, die sich auf die Vergangenheit allein bezieht, ist elegisch und mit der Zeit nicht ohne heroische Anstrengung möglich. Es giebt eine prophetische, diese ist mehr praktisch." Diese war die seine; er rang mit dem Schicksal und der Zukunft, daß sie dem Freunde die Vollendung des Ideals gewährten, das er schon im Geiste vor sich sah. „Recht poetische Naturen," fügt er ironisch hinzu, „schaffen sich als Objekt der Treue ein untergeschobenes Bild" — er fühlte sich sicher vor dieser Gefahr seines Idealismus, der die Freunde ihn verfallen glaubten. „Ich habe," so faßt er Eleonore gegenüber sein Verhältniß zu ihm zusammen, „den Mittelpunkt seines ganzen Wesens, seines ganzen Dichtens und Trachtens nur als etwas sehr Großes, Seltenes und im eigentlichen Sinne Schönes erkannt. Ich weiß, wie damit, und mit seiner ohne Zerstörung eines Theils nicht abzuändernden Lage gegen die Welt Alles, was fehlerhaft, widersprechend und unrecht an ihm erscheint, sehr natürlich zusammenhängt; ich muß und kann also gegen diese Dinge, weil ich sie besser verstehe, weit duldsamer sein als andere; ich kann nicht anders, als das Ideal lieben, das in ihm liegt, ohnerachtet es mir noch sehr zweifelhaft ist, ob es nicht eher zertrümmert wird, als er zu einer einigermaßen harmonischen Darstellung desselben in seinem Leben und in seinen Werken gelangt, mir aber schwebt das große und wirklich erhabene Bild seiner ruhigen Vollendung immer vor. Wie könnte ich also anders, als gerade die Freundschaft für ihn haben, die ich habe? Ihm jeden Stein, wenn ich kann, aus dem Wege heben, alle seine Entwürfe mit Liebe und Theilnahme umfassen, ihm zur Ausführung derselben alle meine Kräfte leihen, so weit er sie brauchen kann, und ihn mit aller Vorsicht bisweilen sich spiegeln lassen in dem Bilde, das von ihm in mir entworfen ist."

Welch einen Gegensatz zu dem Verhältniß Schlegels und Dorotheens bildet das zwischen Schleiermacher und Eleonore Grunow, seine Geschichte und sein Ausgang! Und doch spiegelten sich auch in ihm die neuen sittlichen Ideen, nur in einer weit reineren und tieferen Gestalt, und ihr Kampf gegen die von Religion, Gesellschaft, öffentlicher Meinung getragenen herrschenden Grundsätze. Aber der Schauplatz dieses Kampfes sind nicht die Weltver-

[6]) Denkmale S. 113.

hältnisse, welche sich dem Recht der Leidenschaft entgegenstemmen, sondern ein Gemüth, welches das Neue und das Alte in sich abwägt. Und das Ende desselben ist die Resignation.

Eleonore Grunow war die Frau eines Berliner Predigers. „Das ist," so erzählt Schleiermacher der Schwester die Geschichte dieser Ehe, „ehedem eine Liebe in der Kinderstube gewesen, als sie zwölf und er fünfzehn Jahre alt war, und als er von Universitäten zurückkam, und sie wohl sah, wie wenig er für sie passe und wie wenig Liebe und Freude sie bei ihm zu erwarten hätte, glaubte sie aus überspannten Begriffen von Treue darauf nicht achten zu müssen, und ob er sie gleich schon damals mit seiner Lieblosigkeit, seinen unausstehlichen Launen und seinem gänzlichen Mangel an Charakter und sogar an Ordnung und Regelmäßigkeit in den äußeren Dingen quälte, eben wie jetzt noch, so hat sie ihn doch, sobald er versorgt war, geheirathet, weil er nicht einsehen wollte, daß es nicht tauge, und glaubt noch jetzt, daß es ihre Schuldigkeit sei, es auszuhalten, so lange es auszuhalten möglich ist. Dabei geht zwar nicht ihr Gemüth zu Grunde, welches zu viel Kraft hat, aber wohl ihr Körper, alles Leiden zehrt nach innen und ihre Gesundheit nimmt mit jedem Jahre ab — und das ist eine Frau, die einen vernünftigen Mann, der sie zu schätzen wüßte, so glücklich machen könnte, als ich kaum noch ein Paar kenne. Ich gehe ohne unterdrückte Thränen fast nie aus dem Hause"[7]. — Ich habe aus dem Munde einer wahrhaftigen, ernst und edel denkenden Frau das bestätigende Urtheil, daß er sittlich wie intellectuell ihrer unwürdig war und ihr Loos kaum zu ertragen.

Schleiermacher lernte sie schon in der ersten Zeit seines Berliner Aufenthalts kennen, wohl durch Beziehungen seiner Verwandten zu der Familie. Er fand sie von mittelmäßigen Menschen umgeben, mit denen sie sich, bei ihrem starken Bedürfniß sich auszusprechen, behalf wie es eben ging. Die Warmherzigkeit ihrer Natur, die Heiterkeit derselben brach auch in der drückendsten Lage hervor, in wechselnden Stimmungen. Es war nicht leicht, ihr wahres Wesen zu erkennen. „Wissen Sie," so ruft er ihr später zurück, wie sie einander fanden, „womit ich Sie vergleichen möchte? Mit einem Magneten, der sich ganz in Eisenfeile gehüllt hat, weil er kein solides Stück Eisen fand. Kommt ihm nun eins an, so kann es ihn vor dieser Umgebung nicht erkennen, sondern höchstens ahnden, und es kommt auf einen herzhaften Griff an, mit dem man die Eisenfeile abstreift. Als ich dachte, „aus der Frau ist etwas zu machen", hatte ich Ihr innerstes Wesen noch nicht gefunden, denn das ist und braucht weiter nichts daraus gemacht zu werden, sondern nur Ihren Verstand, und Sie wissen, daß der Verstand allein mich eben nicht

[7]) Schleiermacher an Charlotte, den 28 Juli (1800), handschriftlich.

sehr persönlich afficirt. Sie konnte ich der Hauptsache nach nicht anders finden, als ich Sie gefunden habe, durch eine Offenbarung der Liebe. Und was hätten Sie denn auch ohne die mit meinem Zutrauen gemacht? Haben Sie mein Inneres nicht auch erst nach dieser Offenbarung und durch sie gefunden? Hielten Sie sich nicht vorher auch nur an meinen Verstand oder meinen Geist, wenn Sie wollen, und etwa an meine Art die Welt anzusehen? Und wären wir auf diesem Wege viel weiter gekommen als eben zu den Mittheilungen unseres Verstandes?" In seiner Freundschaft ging ihr nun ein neues Leben auf. Sie gestand, daß das Schönste, was sie besitze, ihre innere Ruhe, sein Werk sei; er aber, auch darin dem platonischen Sokrates ähnlich und seiner bescheidenen maieutischen Kunst, wollte auch ihr gegenüber nur den Einen Ruhm für sich in Anspruch nehmen, ihr zu tieferer Anschauung ihres Selbst verholfen und so ihren von der Welt unabhängigen Gehalt ihr zum Bewußtsein gebracht zu haben.

Nichts als seine Briefe an sie und wenige Worte von ihrer Hand sind erhalten, um ihr Wesen, wie es sich nun entfaltete, aufzufassen. Aber dies Wenige giebt von ihr den höchsten Begriff. Seine Briefe an sie sind die einzigen an eine Frau, in denen er sich ganz ohne Condescendenz, allseitig, in freier kräftiger Bewegung seines ganzen Wesens äußert. Seinen Briefen an Henriette Herz giebt der Anflug von Sentimentalität und daneben der Zug der viel wissenden und überblickenden Weltdame in ihr eine bestimmte Färbung und Begrenzung, welche nicht die seines eignen Wesens ist. In den Briefen an seine spätere Frau empfindet man die Schranken, welche der Unterschied des Bildungskreises der Mittheilung zog. Aus den wenigen Briefen an Eleonore könnte man den Totalbegriff seines ganzen Strebens entwickeln. An diese Thatsache reiht sich sein eigenes Geständniß: „unter allen Seelen, die mich angeregt und zu meiner Entwicklung beigetragen, ist doch niemand mit Ihnen, mit Ihrem Einfluß auf mein Gemüth, auf die reinere Darstellung meines Inneren zu vergleichen."

Vergleicht man die Frauen etwa des Kreises von Goethe und Schiller mit Dorothea, Rahel, Henriette Herz, Eleonore Grunow, so treten sehr sichtbar bestimmte Züge hervor, welche den letzteren Berlin und die neue Schule, unter deren Einfluß sie standen, aufprägten. Sie sind frei von der kleinstädtischen Eifersucht, welche entstand, wo so viele geistige Größen sich auf engem Raum drängten, offenen Herzens Allem zugewandt, was über die Misere der bisherigen Gesellschaft hinauszuheben Kraft zeigte, von lebendigem Enthusiasmus für das neue Leben und die neuen Gedanken, die sie umgaben. Man kann nicht leugnen, daß sie die Grenzen des Weiblichen nicht selten überschreiten, aber sie erscheinen auch von einigen Schwächen

frei, die man Frauen sonst nachzusehen gewohnt ist und als wahre Genossinnen des Strebens der Männer, welche sie liebten. Eleonore theilt alle diese Züge mit den anderen Frauen des Kreises, aber wie sie im Leben allein stand und ihren inneren Streit einsam auskämpfte, so zeigt auch ihr Charakter ein eigenartiges Gepräge, das ihn wie in weite Ferne von jenen anderen Frauen rückt. Sie gehörte den protestantischen Predigerkreisen an. In den wenigen Worten, die von ihr da sind, tritt nichts so sehr hervor als eine eigene Schlichtheit des Wesens und tiefstes frommstes Gottvertrauen. „Ich fasse sie kaum," sagt sie von Schleiermachers Liebe zu ihr, „aber still anbetend nehme ich sie an aus der Hand der Vorsehung, die mich ausruhen lassen will von den Leiden meiner Jugend." Ein strenges Pflichtgefühl hatte sie aufrecht erhalten. Diese Grundlagen ihres Charakters waren von Zeit und Schicksal gefestigt, als spät, unter tausend Hemmungen, ihr bedeutender Geist sich freier entwickelte. Sie war eine überreiche Natur. Ein starker Wellenschlag der Empfindungen war in ihrem Wesen, Drang und Gabe der Mittheilung, Heiterkeit, ein bewegtes Innenleben, das sich in ihrer sonst fast unschönen Erscheinung beständig spiegelte. Aus ihrer starken Seele treten die Gedanken eigen, kraftvoll und hell hervor; so schreibt sie Schleiermacher über die Erziehung, daß die Männer gewöhnlich im Kindergemüth den Himmel leer lassen; über das Verstehen, es gebe ein höheres als das mit dem Verstande, das mit dem Herzen und der Phantasie; über ihr Schicksal als sie auseinandergerissen waren, es sei ihnen trotzdem alles Gute geworden, was nur die Kinder des Höchsten erwarten können. Das Schönste was Schleiermachers Briefe über die Lucinde enthalten, die Briefe Eleonorens und ihre Tagebuchblätter, ist nach Schleiermachers Mittheilung an Willich „ganz ihr Gedachtes und großentheils auch ihre Worte"[8]). Ihr Grübeln vertiefte sich am liebsten in die Geheimnisse des menschlichen Gemüths. Sie empfing nicht nur von ihm, sondern sie gab. Er gedenkt gern,

---

[8]) Obige Aeußerungen Eleonorens aus Schleiermachers Briefen an sie 1 S. 313. 314. 316 vgl. auch 326. 331. Die Erklärung an Willich (Briefw. 1, 274) ist übrigens nur in einem engen Verstande richtig; das Verhältniß selber und der aus ihm entspringende Ton der Briefe ist Dichtung, auch von dem Inhalt kann Manches nur Schleiermacher angehören. Ein Wort aber möchte ich hier hinstellen, weil es ihren enthusiastischen Geist ganz bezeichnet: „Ja Friedrich, werde Alles was Du sein kannst, noch außerdem daß Du der meinige bist, den Freunden und der Welt. Aber überlassen? Nein ich muß Alles, was Du ihnen giebst, noch vollständiger haben, weil ich das Ganze habe; ich muß Dich überall verstehen, wenn ich auch hier und da die Gedanken nicht verstehe. Und auch das soll ein Ende nehmen, und einen Krieg soll es gar nicht geben zwischen der Liebe und dem heldenmäßigsten oder wissenschaftlichsten Leben." Aus Eleonorens Tagebuchblättern.

wie es bei ihren Unterhaltungen oft, ja gewöhnlich gegangen: nur die ersten Töne habe er anzugeben nöthig gehabt, dann habe er nicht selten da gesessen, nur zuhorchend, in stiller Freude an ihr. Doch hatte das Schicksal dieser reichen Natur die höchste Gabe der Frau versagt, ebene, klare harmonische Entwicklung. Es ist für sie bezeichnend, daß sie den Humor liebte, in welchem die Dissonanzen einer bedeutenden Natur sich für einen Augenblick auflösen. Wenn man von ihrer Lustigkeit sprach, so wußte der Freund wohl, daß weitaus nicht Alles, was man so verstand, aus heiterer Seele entsprang. Man sieht in eine aus der Bahn ruhiger schöner Entfaltung herausgeworfene Natur, wenn Schleiermacher schreibt: „Wie viel gehört aber auch dazu, liebe Freundin, um einen Menschen recht zu sehen und was! Nämlich es muß der Mensch sich selbst kennen, und nicht nur das, sondern er muß auch Alles in sich gefunden haben. Die rechte Einfalt und Unschuld wird zu einer solchen Menschenkenntniß nicht kommen. Aber wer von allem Verkehrten und Verderbten, wenn auch nur ein Element, in sich entdeckt hat, in dem das Wesentliche doch ganz liegt, und dann auch von allem Großen und Schönen eine Spur, und dabei eitel genug ist, sich aus dieser Spur die ganze vollendete Gestalt herauszuphantasiren — sehen Sie, der ist zur Menschenkenntniß gemacht. Wie groß komme ich mir dabei vor, daß ich weiß, ich habe Ihre Erlaubniß Sie da so mit zu meinen.“ So hatte das Geschick in dieser Seele Kräfte entwickelt, welche sie zu Schleiermachers wahlverwandter Genossin machen konnten; und durfte er nicht davon träumen, daß ein Leben neben ihm ihr auch das ruhige Ebenmaß geben werde, das in ihm selber war?

Das Verhältniß Schleiermachers zu dieser Frau, sein Benehmen angesichts der Lage, in welcher er sie fand, muß aus seinen sittlichen Ideen über das unveräußerliche Recht der Individualität, auch gegenüber dem Bestand einer Ehe, beurtheilt werden. Er war weit entfernt von jenem wilden Pochen auf das Recht der Leidenschaft bestehenden Verhältnissen gegenüber, welches die junge Generation sich gestattete: so weit als seine Lehre von der göttlichen Idee in allen Individualitäten und der Aufgabe des ganzen Weltlaufs diese zu verwirklichen entfernt war von dem Glauben an die ungebundene Freiheit des genialen Menschen. Aber ihm war, jener Lehre gemäß, eine Ehe, in welcher diese zur Entfaltung bestimmte göttliche Idee in einem Menschenwesen durch die sittliche Unwürdigkeit des anderen Theils vernichtet werden zu müssen scheint, keine Ehe mehr, unheilig, pflichtwidrig. Sein Verhalten, in den Grenzen dieser Ueberzeugung beurtheilt, war von der strengsten Gewissenhaftigkeit eingegeben. Dieser Ueberzeugung selber trat die freiwillige Aufopferung einer Seele von hoher zartester Gewissenhaf-

tigkeit entgegen, welche in ihrer Lage wie auf einem Posten, auf den sie gestellt sei, ausharren zu können die Kraft, ausharren zu müssen die Pflicht fühlte. Es war ein Ergebniß aus der schmerzlichsten Zeit seines Lebens, wenn er die religiöse Ansicht von der Unantastbarkeit der Ehe auch dem Schicksal des Einzelnen gegenüber mit seiner Denkweise versöhnte. Dieser seiner späteren Einsicht haben die beiden berühmten Predigten über die Ehe und über die Auflösung der Ehe Nachdruck und Oeffentlichkeit gegeben. Die genaue Formel derselben enthält seine christliche Sittenlehre: die Ehe ist unter dem Gesichtspunkt der Kirche unauflöslich, wo eine Ehe in Schuld geschlossen ward, kann nicht erspart werden die Buße zu tragen von dem Standpunkt des Christenthums aus, und wo der Staat eine Ehe gelöst hatte, was die Kirche zu thun sich nie entschließen könnte, vermag diese letztere eine neue Verbindung nur zu weihen mit einem tiefen Schmerzgefühl über die Unvollkommenheit der Kirche in ihrer Erscheinung, welche eine solche Thatsache möglich macht[9]).

Er war Eleonoren mehrere Jahre hindurch nur der treueste Freund, auf den sie sich nach innen und außen stützen durfte, der sie vor der Zerrüttung ihres Wesens schützte. Die leidenschaftliche Aeußerung eines Moments, es war 1799, wohl als er nach Potsdam ging, tadelte er selber lebhaft und das Gesetz seines Betragens, welches er sich damals vorschrieb, hat er unverbrüchlich gehalten. Ihre Familie achtete und liebte ihn. Ihr Mann empfand es bitter, daß Schleiermachers freundschaftliche Stellung in der Familie und im Hause Manchem Schranken setzte. Doch hielt sich Schleiermacher so ernst in den berechtigten Grenzen dieser Stellung, daß er ihn dulden mußte. Dies Alles blieb so bis in den Sommer 1801. Wenn er mit Henriette Herz davon sprach, „wie schwer er ohnerachtet er in manchen Rücksichten sehr wenig Anspruch mache eine Frau finden werde, die ihm genüge," nannte er wohl die Grunow; aber es geschah das, wie er der Schwester versichert, ohne die leiseste Beimischung eines Wunsches. So litt er Jahre hindurch unsäglich mit ihr.

Erst im Sommer 1801 brachten die Begebenheiten eine von ihm nicht beabsichtigte, ja eine ihm gänzlich unerwartete Wendung. An diesem kritischen Punkt unserer Erzählung verlangt die Wahrhaftigkeit derselben Schleiermachers eigene Mittheilung[10]) zu geben, ob sie gleich einige scharfe Worte enthält, die jemanden betreffen, der sonst ruhig im Dunkel der Vergessenheit hätte bleiben können. Für seine eigene Handlungsweise ist auch hier das

[9]) Schleiermachers Predigten Bd. 1 S. 585 ff. die christliche Sitte S. 349 ff.
[10]) Schleiermacher an Charlotte, den 1 Juli 1801. Handschriftlich.

hellste Licht das günstigste. „Eine romantische Begebenheit, die sich mit mir selber zugetragen hat, muß ich Dir erzählen, ob ich gleich weiß, daß Du mich tadeln wirst, wie ich mich selbst getadelt habe; wenn ich Dir nur auch meine Bewunderung der Grunow so mittheilen könnte, wie sie es verdient. Es war bei einer Gelegenheit, wo sich G. sehr unanständig gegen sie betragen hatte, ich unaufgefordert mit ihr davon sprach, und sie mich, ohne daß sie es merkte, in manche Theile ihres Verhältnisses zu ihm tiefer hineinblicken ließ, die ich vorher noch nicht so gekannt hatte, daß ich ihr den Rath gab, und zwar mit sehr vieler Wärme, sich ja, je eher je lieber, von ihm zu trennen, nicht länger für nichts und wieder nichts ihr ganzes Gemüth aufzuopfern und ihre schönsten Kräfte ungenutzt zu lassen. Sie versicherte mich, daß sie die Wichtigkeit dieser Gründe sehr gut fühle, ihr Leben wäre verloren und für ihn wäre nichts dabei zu gewinnen, sie könnte mit allem Rath und Beispiel seine Gesinnung nicht ändern, und auch mit aller äußeren Anstrengung und Sorgfalt sein Unglück nicht abwenden. Sie hatte tausend von der äußeren Welt und den Verhältnissen darin hergenommene Bedenklichkeiten, die ich ihr dann aus unseren gemeinschaftlichen Grundsätzen widerlegte. Endlich sagte sie: aber was würde ich denn gewinnen, wenn ich ihn aufgäbe? Er würde, wenigstens auf lange Zeit, noch unglücklicher sein; ich würde zu meiner Mutter aus tausend Gründen, die Sie wohl fühlen, nicht zurückkehren; ich würde allein leben von meiner Hände Arbeit und dabei würden meine Kräfte sich auch nicht besser entwickeln können und mein inneres Leben würde auch nicht mehr gewinnen, als daß ich des beständigen Widerspruchs zwischen dem inneren und äußeren nun endlich los wäre. „„Ach,““ sagte ich, „„Sie könnten meine Frau werden und wir würden sehr glücklich sein.““ Ich erschrak mich als ich es gesagt hatte und sie auch. Es war der unwillkürliche Ausbruch eines Wunsches, der sich erst mit diesen Worten zugleich gebildet hatte. Nach einer kleinen Pause sagte ich zu ihr: „„liebe Freundin, verzeihen Sie, das war eine entsetzliche Uebereilung, die uns beide in die peinlichste Lage setzen kann. Sie glauben mir, daß ich, als ich das Gespräch begann, mit keinem Gedanken an eine solche Aeußerung angefangen habe, und wenn wir auch nicht vergessen können, daß sie mir entfuhr, so muß sie doch auf unser Handeln auch nicht den geringsten Einfluß haben, das ist das einzige Mittel, wie Sie sich Ihre innere Ruhe und, wo möglich, Ihre Unbefangenheit erhalten können.““ „„Ja wohl, wo möglich,““ sagte sie, „„um die Unbefangenheit möchte es nun wohl geschehen sein. Werde ich nicht bei jeder Gelegenheit, auch bei dem entschiedensten Recht von meiner Seite, mich vor mir selbst fürchten müssen, daß nicht Ihr Wunsch von heute Einfluß auf mein Betragen hat?““ Und so ist es auch

seitdem ergangen. Sie quält sich mit diesem Verdacht gegen sich selbst und sie duldet, was sie sonst nicht würde geduldet haben." Nach einigen anderen hierher nicht gehörigen Mittheilungen bespricht er noch einmal den Vorgang, die Veränderung des Verhältnisses, die mit ihm eintrat, die Maximen, die er sich feststellte als geschehen war was sich nicht mehr ändern ließ. „Der Grunow konnte freilich schon seit lange unsere herzliche Achtung und Freundschaft nicht verborgen sein, so wenig als unsere in der That seltene Uebereinstimmung in moralischen Dingen und in der ganzen Art die Menschen und das Leben zu behandeln, jene kleinen Aufwallungen hielt sie aber mit Recht nur für solche und es war ihr nie eingefallen, daß ich einen Grund haben könnte, sie zu der meinigen zu machen. Auch mir wäre es nicht eingefallen, bis in jenem Gespräch die moralische Nothwendigkeit, daß sie sich von Gr. trennen müsse, mir so bestimmt vor Augen trat, daß ich es äußerte. Darüber tadle ich mich, wie gesagt, ohnerachtet ich es sehr natürlich finde; die Grunow glaubte überdies, einem allgemeinen Gerücht zufolge, daß ich eine andere Neigung hätte. Was nun daraus entstehen wird, mag Gott wissen, ich weiß nur so viel, daß in mir keine andere Neigung entstehen wird und daß ich mich ganz leidend verhalten werde, bis etwa Umstände eintreten, wo ich mir selbst bewußt bin, daß ich auch ohne ein solches Verhältniß als Freund die Verbindlichkeit etwas zu thun würde gefühlt haben. In unserem Betragen gegen einander hat übrigens diese ganze wunderliche Begebenheit nicht die geringste Veränderung gemacht. Wir gehen völlig auf demselben Fuß mit einander um wie vorher."

Es war dieser heroischen Seele in einem unscheinbaren Körper ganz angemessen, wenn sie durch ihre Kraft, aus unwürdigen Verhältnissen die Frau sich zu erobern gedachte, von der sie ihr Glück erwartete, den Bruch mit der öffentlichen Meinung, mit der Welt, ja mit den über den geliebten Beruf geltenden Anschauungen nicht scheuend. Aber auf diese Frau legte der Freund, ohne es zu wollen, ein neues schweres Schicksal, zu dem unter welchem sie litt. Er brachte in ihre Seele den ganzen Streit der eigenen sittlichen Gedanken mit den geltenden Grundsätzen. Schmerzen und Kämpfe begannen nunmehr, welche von da ab fünf Jahre hindurch Gemüth und Leben dieser beiden Menschen in allen Tiefen durchwühlen, Schleiermacher selber eine Zeit lang aus seiner Bahn werfen, das innere Schicksal seines Lebens ausmachen sollten.

Ich berühre, ohne der Erzählung vorzugreifen, den Ausgang dieser Kämpfe. Denn dieser und die Beweggründe, welche Eleonoren in ihm leiteten, eröffnen erst den vollen Einblick in ihre Seele. Sie empfand es als religiöse Pflicht auszuharren, ob sie gleich die Empfindung hatte, es werde

ihr das Leben kosten. „Es hat mir weh gethan," schreibt Schleiermacher an seinen Freund Reimer, nachdem sie den sie beide scheidenden Entschluß gefaßt, „daß Du von ihr so schweigst. Die Schwachheit, die sie begangen hat" — denn so erschien ihm noch damals wie sie handelte — „ist die einer reinen, demüthigen, in Milde zerfließenden Seele, und sie verdient wohl, daß Jeder der ihr Schicksal und ihre That kennt, mit Liebe und Schmerz, aber noch mehr mit Liebe auf sie hinsieht."

Dreizehntes Kapitel.

Der theoretische Kampf der neuen sittlichen Ideale gegen die geltenden sittlichen Maximen der Gesellschaft.

Schleiermachers Briefe über die Lucinde.

Die Lebensansichten und Verhältnisse Schleiermachers und Friedrich Schlegels spiegeln sich in der Lucinde, dem Roman Schlegels, und in den Briefen über dieselbe, der Vertheidigung dieses Romans durch Schleiermacher. Beide Werke entsprangen aus allgemeinen Zuständen, welche die Probleme der Liebe und der Ehe zum Gegenstand der Discussion in der großstädtischen Gesellschaft machten. Sie wurden beide genährt von Herzensverhältnissen, welche diese Fragen aufdrängten und den Stoff ihrer künstlerischen Darstellung gaben. Sie stellten sich beide in Gegensatz gegen die bestehenden Maximen von Religion und Gesellschaft. Aber tiefer noch als dieser gemeinsame Ausgangspunkt drückt sich in beiden Werken der totale Gegensatz der persönlichen Gesinnung, der Lebensansicht, der Behandlung aller Verhältnisse zwischen beiden Männern aus, wie er uns schon aus dem Leben selber entgegengetreten ist.

Ich beabsichtige nicht, zu beweisen, daß der Roman Friedrich Schlegels sowohl unsittlich als dichterisch formlos und verwerflich ist. Diese Einsicht bedarf keiner Begründung mehr. Ja kommt man frisch von dem Buche, so erscheinen auch die herbsten Urtheile matt und beinahe gutmüthig. Dagegen darf ich mir das wenig angenehme Geschäft nicht ersparen, Entstehung und Stellung dieses Romans so weit darzulegen, daß das außerordentliche Aufsehen, welches sich bis heute an die Lucinde knüpft und die befreundete Stellung, welche Schleiermacher zu ihr einnahm, verstanden werden.

Von der Leidenschaftlichkeit einer den geistigen Interessen ausschließlich zugewandten, dem Bestehenden gegenüber skeptischen Jugend getragen, führer=

los, widerspruchsvoll, hatte die Bewegung in dem sittlichen Leben, dem Denken und Dichten unserer Nation ihren Höhepunkt erreicht. Sie ist mit Recht der französischen Revolution verglichen worden, und es ist bezeichnend, daß eben in diesen Jahren Friedrich Schlegel zuerst diese Parallele zog. Die Führer dieser Bewegung, die Schlegel, Fichte, Schelling, haben sich jeder nach einer Zeit leidenschaftlicher Theilnahme an den politischen Hoffnungen den Aufgaben unserer rein geistigen Bildung zugewandt. Sie übertrugen auf dies Gebiet den an den französischen Ereignissen großgezogenen heftigen Willen. Und zwar trafen sie in Deutschland auf eine Epoche raschen Uebergangs aus engen socialen Verhältnissen in freiere und weitere, der Einwirkung einer stürmischen Dichtung auf eine ernste gesetzte ehrenfeste Nation. Das sittliche Urtheil über das wichtigste, grundlegende Verhältniß der Gesellschaft, die Ehe, hielt nicht mehr Stand.

Unter diesen Bedingungen entsprang in einem zügellosen Kopf und Herzen ein tumultarischer Angriff auf die ewig gültigen sittlichen Maximen. Der Kern des deutschen Lebens war doch so gesund, daß nur Widerwillen und Lachen dem Angriff antworteten.

I
Der Roman Friedrich Schlegels.

Seine Entstehung.

Die Gründe sind entwickelt, welche Friedrich Schlegel, ein Genie für Sprache und Literatur vom ersten Rang, über den Kreis seiner außerordentlichen Fähigkeiten in einen allgemeinen Dilettantismus trieben. Ihm war aus dem Studium verschiedener dichterischer Epochen der umfassende Plan erwachsen, durch Verknüpfung geschichtlicher und philosophischer Forschung die Funktionen und Produkte des menschlichen Geistes in ihrem Zusammenhang zu erfassen.

Und zwar schied sich für Schlegel dieser große Zusammenhang der Kultur in zwei Gebiete. Das Räthsel von Freiheit und Nothwendigkeit, an dem damals auch Schleiermacher von Neuem arbeitete, löste sich ihm, indem er in den Künsten und Wissenschaften gesetzlichen Zusammenhang, Nothwendigkeit des Ganges zu erforschen unternahm, dagegen in dem Gebiete der Sittlichkeit den Freiheitsgedanken zu seiner härtesten Form prägte. In den Grundgedanken Fichte's trug er die regellose, abspringende Willkür seines persönlichen Charakters. Von dem Gedanken der Freiheit aus gedachte er „eine Moral zu stiften."

Diesem Antrieb hielten seit dem Sommer 1798 die in Jena und Dresden genährten dichterischen Neigungen die Wage; denn er fühlte in sich

eine entschiedene Anlage, Leidenschaften und Stimmungen in kraftvoll eigener Sprache zu entfalten. Schon 1797, als er noch an der Geschichte der griechischen Poesie arbeitete, träumte er von der Zeit, in welcher er seine Romane niederzuschreiben im Stande sein würde. Der Dresdner Sommeraufenthalt (1798) belebte alle dichterischen Pläne. Ein Mann, der die vielgelesenen Romane dieser Jahre so weit übersah, in Goethe's Technik so tief geblickt hatte, konnte sich leicht durch die Hoffnung täuschen, indem er den Weg des Romandichters betrat, Geld, das er bedurfte, eine plötzliche und starke Wirkung, wie sie seinem Naturell zusagte, und einen ruhmvollen Platz in unserer Dichtung nahe bei Goethe, Hardenberg, Tieck zu erlangen.

So erhob sich aus dem vielgestaltigen, zu immer neuen Formen sich zusammenballenden und zertheilenden Nebel seiner Pläne im Herbst 1798 das Unternehmen, den neuen Roman und die neue Moral mit Einem Griff zu begründen, sein revolutionäres Ideal in dichterischem Bilde zur Anschauung zu bringen. Die deutsche Poesie ward nach ihrem Lebensgesetz immer mehr Darstellung einer Welt- oder Lebensansicht. In Hardenbergs Ofterdingen wurde der äußerste Punkt erreicht, an dem Dichtung in Darstellung der Weltansicht übergeht: Friedrich machte mit bewußter Absicht den Roman zum Träger einer Lebensansicht. Er mahnte die Freunde, Caroline Schlegel und Schleiermacher beständig, auch ihre Lebensansicht im Roman darzulegen und er selber begann im November 1798 die Lucinde.

Seine moralisch-sociale Tendenz.

Mehr als irgend eine andere Natur zeigt Friedrich Schlegel die verwandten Züge dieses Lebenskreises mit dem der italienischen Renaissance. Auch seine Poesie diente der Schönheit und Genialität, der Liebe und dem Ruhm als den machtbegabten Göttern eines auf die eigene Person gestellten Lebens. Von seinen wilden Jugendtagen her war ihm Selbständigkeit auch das Ideal der Frau, im Widerspruch gegen Alles, was in Leben und Dichtung als Weiblichkeit geehrt und geliebt wird; er suchte in ihr festen Geist, Bildung und Enthusiasmus. In den Jahren, in denen sein Charakter sich feststellte, hatte er fast ausschließlich mit den Alten gelebt und er bestätigte an einigen Seiten der griechischen Sitte in verschiedenen Aufsätzen seinen Gedanken von einer anderen Stellung der Frau, seine Opposition gegen die Ehe. Und nun kämpften in dem Kreis, der in Berlin ihn umgab, die individuelle Wahl und die Unabhängigkeit der Frau mit schlechter conventioneller Scheinsittlichkeit, aber zugleich mit ächter strenger Sitte: ihm war beides „Knechtschaft der Weiber". So ergab sich der revolutionäre Gedankenzusammenhang, von welchem die Lucinde getragen ist.

Selbständigkeit ist sein Ideal. Der Grundcharakter des Willens ist die Willkür, welche in jedem Augenblick alles Vergangene zu verneinen das Vermögen hat. Diese Selbständigkeit vollendet sich in Bildung, Genie und Enthusiasmus, durch welche das Individuum sich eine eigene Welt gestaltet. Hierin unterscheidet sich Schlegel von Rousseau, seinem Vorfahren im Kampf gegen alle Convention, daß die „allein ehrwürdige Natur," für deren Rechte er den Kampf aufnimmt, ihm nicht culturlose Unschuld, sondern der in Bildung und Enthusiasmus selbständige Mensch ist; so verstand man auch in der Renaissance die Natur. Diese Selbständigkeit darf sich an keinen objektiven Zweck völlig hingeben, durch kein objektives Verhältniß unbedingt binden lassen. Sie erhebt sich über jeden objektiven Zweck durch die „Ironie", und sie sucht sich von den herrschenden objektiven Mächten durch „Cynismus" und Opposition zu befreien. Ebenso wenig darf diese Selbständigkeit sich dem ruhelos lärmenden Mechanismus der Arbeit an einer endlosen Entwicklung preisgeben; das Individuum ist auch da, sich selber zu genießen; diesen Genuß feiert Schlegel in der Paradoxie von der „göttlichen Faulheit".

Was der Lucinde ihre Wirkung gab, war, daß sie von diesen Grundgedanken aus die Forderung einer ganz veränderten Stellung der Frau aussprach, welcher die Stimmung der Zeit entgegenkam. Sie kämpft für die Emancipation der Frauen. Der Individualismus bringt in allen Epochen mit der höheren Geselligkeit das Streben der Frauen nach einer den Männern gleichen intellectuellen Stellung hervor und für diese tritt Schlegel ein. Das Ideal der in Bildung und Enthusiasmus vollendeten Selbständigkeit ist nach ihm Männern und Frauen gemeinsam. Nur eine falsche Kultur hat den geistigen Geschlechtscharakter in den Frauen zu dem bekannten aus dem Egoismus der Männer entspringenden Typus der Weiblichkeit gesteigert; die wahre entfaltet das den Geschlechtern gemeinsame Ideal. Durch Natur und Lage sind die Frauen häuslich; „aber man muß den Charakter des Geschlechts, welcher doch nur eine angeborene natürliche Profession ist, keineswegs noch mehr übertreiben, sondern vielmehr durch starke Gegengewichte zu mildern suchen, damit die Eigenheit Raum finde, um sich nach Lust und Liebe in dem ganzen Bezirk der Menschheit frei zu bewegen." Zwischen solchen individuellen Naturen ist alsdann die Liebe Genossenschaft, Freundschaft, Anziehung selbständiger Charaktere. Wie die italienische Renaissance nur die Leidenschaft zu verheiratheten Frauen kennt, in denen selbsteigene Natur schon gestaltet ist, so geht durch diese deutschen individualistischen Kreise derselbe Zug. Friedrich Schlegel zieht auch hier die äußerste Consequenz: für diese Frauen und Männer giebt es nach ihm überhaupt keine Ehe als Institution, und sein Roman zeigt, wie aus freier

Wahl eine Liebe entsteht, die ohne Zwang für das ganze Leben bindet. Wie dann die beiden Verbundenen, von derselben freigeistigen Bildung selbständig getragen, in der freien Entwicklung aller Leidenschaften und Kräfte leben, darf die Sinnlichkeit sich keck erheben; ihre Unterdrückung, wie die Moral der Aufklärung sie forderte, soll nun zu Ende sein; die Scham in den Frauen, und die heilige Scheu der Männer vor ihr in Leben und Dichtung hat diesen selbständigen, die Bildung der Männer theilenden Frauen gegenüber keinen Platz mehr. Fast scheint mir, als hätte auf die schamlose Sinnlichkeit der Lucinde nicht nur die Opposition gegen die herrschende Vergeistigung, welche das stärkste Motiv in Schlegel war, sondern auch das Vorbild der italienischen Novellen gewirkt, die er so genau studirt hat. Im entschiedenen Widerspruch gegen die Aeußerungen gleichzeitiger Schriftsteller in Lyrik und Dialog besteht die Liebe für die italienische Novelle nur im Genuß. Ein ähnlicher Widerspruch tritt zwischen Friedrich Schlegels Lucinde und seinen sonstigen Aeußerungen hervor.

Diesen Inbegriff revolutionärer Ideen stellt die Lucinde dar in der Geschichte von Julius, welchen die Sehnsucht nach dem Glück der ächten Liebe in tausend Verirrungen stürzt, und aus allen erhebt, bis ihm in Lucinde die geistesverwandte selbständige moderne Frau gegenübertritt, und beide nun durch die Liebe ohne äußere Convention unzertrennlich vereint sind.

Wenn in der Aufrichtigkeit eines Kunstwerks die erste Bedingung seiner Sittlichkeit, seines Werthes liegt, so muß dem Roman Schlegel dies Lob voll zu Theil werden. Der weitaus größte Theil aller dichterischen Literatur entspringt nicht aus einer sittlich geläuterten Seele, sondern beugt nur haltlose leidenschaftliche Stimmungen schließlich unter die herkömmlichen Gesetze. Er ist der Ausdruck jener Heuchelei der Leidenschaften, die in der Gesellschaft vorherrscht. Seit Plato's Anklage gegen die Dichter wird jeder Ernstdenkende immer neu beklagen, wie selten ernste folgerichtige Wahrhaftigkeit in den Werken der schönen Literatur ist. Daher ergriff Ethiker wie Fichte und Schleiermacher an der Lucinde zunächst ihre Wahrhaftigkeit.

Die dichterische Ausführung aber zieht einen excentrischen und unsittlichen Grundgedanken in den Schlamm des Gemeinen. Denn in poetischem Ungeschick und sittlicher Unreife sagt der Roman noch unvergleichlich Schlimmeres, als er sagen will.

Der zu Grunde liegende Stoff und seine Umgestaltung in der Phantasie.

Gänzlicher Mangel an poetischer Erfindung und eine willkürliche ästhetische Theorie führten Schlegel auf denselben Weg: er gab Selbstbekenntnisse.

Er erzählte die Geschichte seines ungestümen Lebensdrangs und der aus ihm entsprungenen Regungen und Verhältnisse und begann und schloß mit Hymnen, Reflexionen und Dialogen, welche die gefundene ächte Liebe feiern. Daß dies Ganze eine Umdichtung seines eigenen Lebens ist, läßt sich jetzt mit einer Evidenz beweisen, welche einer wichtigeren Thatsache würdig wäre. Alsdann lassen sich durch Vergleichung der Begebenheiten mit der Dichtung die Veränderungen feststellen, welchen er die Thatsachen unterwarf. Das Ergebniß wirft das ungünstigste Licht auf die Gesinnung, aus der eine solche Umdichtung hervorgehen konnte.

In dem ersten Buch seiner Confessionen hat Rousseau eine Geschichte von wildem Tumult der Leidenschaften, Ehrgeiz der ihn ruhelos umhertrieb, niedriger und beinahe schmutziger Umgebung, überhaupt einer ganzen Kette ungestümer und unfruchtbarer Anstrengungen vielfach in ein Gemälde heiterer und leichter Abenteuer umgedichtet, das selbst an die französischen Abenteurer- und Schelmenromane hie und da anklingt. Ein ähnlicher Leichtsinn herrscht in dieser Darstellung. Aber etwas unsäglich Widriges ist ihm beigemischt. Nicht nur, daß Julius die Verirrungen seiner zügellosen Jugend als eine Bildungsschule für seine wahre Liebe darstellt: seine edlere Vergangenheit und Gegenwart würdigt er durch eine sinnliche Beimischung herab, die er zufügt. So ist seine erste Neigung zu einem edlen Mädchen schamlos entstellt und ich wüßte in seinem ganzen Leben keinen häßlicheren Zug als daß ihm dies möglich war. Es folgen die Leipziger Zeiten, er erzählt von jener schönen Frau, die ihm dort sein Leben zerrüttete, von Novalis, von seinem drohenden Untergang. Die hier eingeschobene Geschichte Lisettens ist wohl aus irgend einem schlechten französischen Roman entlehnt. Die Frau, welcher der Roman, nicht übereinstimmend mit dem wirklichen Vorgang, die Rettung des Helden zuschreibt, ist Caroline, und von dieser ist eine ebenso treffende als anmuthige Charakteristik entworfen. Dann wird die Lebensepoche geschildert, in welcher er mit seiner Schwester und unter seinen Arbeiten in Dresden lebte. Endlich tritt Dorothea hervor: denn Lucinde ist Dorothea wie auch briefliche Erklärungen beweisen. Man hat dies bezweifelt, weil die eingemischten sinnlichen Züge mit Dorothea's Erscheinung und Wesen in Widerspruch stehen; aber diese Züge stammen aus derselben Widerwillen erregenden Umbildung der Thatsachen. Von da ab mündet der Roman in formlosen Darstellungen des gegenwärtigen Glückes, ähnlich denen, mit welchen er anhob.

Ich gedenke zuletzt des Bedeutenden in dieser Erzählung. Für den, welcher Friedrichs Charakter und Entwicklungsgang kennt, ist die psychologische Entwicklung dieses Lebens, gewissermaßen die Philosophie desselben von großer fesselnder Kraft. Als Roman mußte die Lucinde das Publikum lang-

weilen, als psychologische Entwicklungsgeschichte durfte sie bei den Freunden großes Interesse erregen. „Du kannst Dir denken," sagen Schleiermachers Briefe, „wie ich diese Lehrjahre begriffen habe. Wie wunderschön und klar ist hier die Sehnsucht nach Liebe, die das Gemüth vernichten oder vollenden muß, und die Schmerzen, die ein Mensch, der zum höheren Leben bestimmt ist, zu leiden hat, ehe er geboren wird."

Die dichterische Composition.

Es bleibt übrig, die Ursachen für die sonderbare dichterische Composition des Ganzen anzudeuten. Die Lucinde ist ästhetisch betrachtet ein kleines Ungeheuer. Neben dem Widerwärtigsten, von dem zu schweigen vergönnt sei, stehen ächt poetische Züge. Steffens und andere Zeitgenossen haben Schlegel geschildert, träumerisch, lässig, schweigsam über dem Chaos seiner Stimmungen und Ideen brütend. Hieran wird man erinnert, wenn er sich in diesem Werk in den Irrgängen seiner Stimmungen und Reflexionen immer neu verliert. Eine Empfänglichkeit, welche nur den Duft der Erscheinungen, nicht ihre Form faßt, eine im Halbdunkel verschwimmende melodische Sprache sind der Ausdruck dieser Geistesrichtung. Sein in sich gekehrter Blick sah die Außenwelt nicht. Wie Romanhaftes er auch erlebt hatte, vor seiner Phantasie standen nur die Stimmungen und gewissermaßen der philosophische Niederschlag dieser Erlebnisse, nicht die Thatsachen in festem Gefüge wirklicher Erscheinung. Aus solchen Elementen baute er ein Werk, welches auf das Vermögen breiter behaglicher Erzählung hätte gegründet werden müssen.

Als er sich zum Schreiben niedersetzte, zögerte er daher lange von der Ouverture der Stimmungen und Reflexionen zum Drama selbst überzugehen. „An meiner Lucinde," schreibt er Wilhelm den 22. December 1798, „ist ein guter Anfang gemacht, mit dem ich zufrieden bin und den Dorothea und Schleiermacher nicht genug loben können"[1]. Den 5. Februar 1799 konnte er mittheilen: „ich habe so eben das erste Stück, was nicht mehr Sinfonie ist, vollendet. Historie ist's zwar noch nicht, aber doch ganz dialogisch, was mir hart angekommen"[2]. Es war der Dialog „Treue und Scherz". Der Schrecken der Freunde in Berlin und Jena über die Wendung, welche der Roman nahm, äußerte sich unverholen und besonders der widerwärtige Dialog erregte, trotz aller Aenderungen, nichts als Mißfallen. Aber Friedrich hatte eben den Vertrag mit seinem Verleger (auf zwei Friedrichsd'ors) abgeschlossen, und er war durchaus nicht in der Lage

---

[1]) Friedrich an Wilhelm Schlegel. 22. Dec. 1798. Handschriftlich.
[2]) ebendas. 5. Februar 1799. Handschriftlich.

die Arbeit von Monaten fallen zu lassen. Das war eben jeder Zeit sein Unglück. So verwirrte er wenigstens sein eignes Urtheil, indem er jedes Lob, das von Berlin kam, in Jena geltend machte, jedes freundliche Wort Carolinens wieder bei Schleiermacher und Tieck verwerthete. Ja er nutzte die Urtheile der Freunde auf seine Weise, indem er sie in die „Allegorie von der Frechheit" einflocht. So vergingen die ersten Monate über der eröffnenden „Sinfonie", welche mehr als ein Drittel des Bandes mit ihren formlosen, willkürlich umhergestreuten Rhapsodien füllt. Endlich kam er zu den „Lehrjahren der Männlichkeit", der Erzählung selber, welche das zweite Drittel des Romans ausmacht. Unfähig in breitem epischen Fluß Begebenheiten und handelnde Personen sich selber in machtvoller Wirklichkeit darstellen zu lassen, gab er hier eine psychologische Erklärung, eine Philosophie seiner Entwicklung und seines Charakters; auch fremde Personen erscheinen nur in seiner eignen, oft höchst glücklichen Charakteristik, aber nicht in unmittelbarer Leibhaftigkeit. Und so sah er sich bald abermals auf dem eigensten Gebiet seiner formlosen Dichtung, das aber jeder Kunstform widerstrebt: er reihte wieder Darstellungen seiner Stimmungen, Reflexionen, Zustände aneinander. Der Faden der Erzählung entschlüpfte nun ganz seinen Händen. Aus den Dichtungen eines Freundes, aus seinen Lebensbeziehungen zu einem anderen werden zwei Vorgänge gebildet, welche weder Ursachen im Vorhergehenden noch Folgen für den Fortgang der Erzählung haben. Er verarbeitete die Stimmungen und Motive der inneren Geschichte von Novalis und der Hymnen desselben in einen Brief an Lucinde und sein Zerwürfniß mit Schleiermacher in zwei Briefe an Antonio. Der völlige Banquerutt seiner erfindenden Kraft, welche weit unter dem Talent mittelmäßiger Dutzendpoeten stand, eben weil sein bedeutender Geist in anderer Richtung absorbirt war, tritt hervor.

Hier bricht der erste Band ab. Der zweite sollte offenbar auf einem Landgut, mit dessen Ankauf der erste endet, Liebe, Freundschaft, Familienleben, Natur in glücklicher Versöhnung zeigen. Lucinde, die Darstellung der Weiblichkeit, sollte im Mittelpunkt stehen und in lyrischen Gedichten, dem einzigen, was vollendet wurde, sollten die Stimmungen ausklingen. Als er von dieser Fortsetzung erfüllt war, überkam ihn selber Antipathie gegen den Anfang des Romans und gewiß hätte dieselbe mehr als irgend eine Vertheidigung zu Gunsten des ersten Bandes gewirkt. Aber vergebens mahnte Schleiermacher unaufhörlich an sie.

Aesthetische Reflexionen können nicht Häßlich schön machen. Ueberlaut begleiten dieselben seine Dichtung, wie die Ausflüchte des bösen Gewissens eine unerlaubte Handlung. Schleiermacher hat dann in seiner Verthei-

digung eine ästhetische Theorie des Romans entworfen, die man mit sehr schönen und geistreichen Beweggründen vergleichen kann, wie sie jemand nachträglich Handlungen unterschiebt, die nicht mit ihnen stimmen wollen.

II

Schleiermachers vertraute Briefe über diesen Roman.

Der Entschluß.

Elemente, welche Schleiermacher mit Schlegel theilte, andere, welchen er doch seine Hochachtung und sein Interesse nicht versagen konnte, waren so in dem Roman, mit solchen verknüpft, die ihm fremd und antipathisch waren, die er an jedem anderen mit Widerwillen und Ekel bemerkt haben würde; nur daß wir an Freunden aus dem Ganzen ihres Wesens zurechtlegen, was wir an Fremden objektiv verurtheilen, und daß Er nur zu sehr Virtuose solcher freundschaftlichen Auslegung war.

Der unmittelbare Eindruck war bei allen Freunden, welche Einblick in das Manuskript erhielten, gegen den Roman. Wilhelms unbestechlicher Geist verurtheilte den anstößigen Inhalt, die gänzlich verfehlte Romanform und den künstlichen, mit Bildern überladenen Styl, Caroline theilte das Urtheil Wilhelms und setzte einige Aenderungen durch, Henriette Herz zeigte unbedingten Widerwillen. Tieck urtheilte entweder am wenigsten ungünstig oder er hielt seine Ansicht zurück: es scheint fast als ob er den in solchen Dingen sehr optimistischen Friedrich in der Richtung des Romans bestärkt hätte. „Wenn Sie uns sähen," schreibt Friedrich an Caroline, „bei und mit der Lucinde, würde ich Ihnen vorkommen, wie der wilde Jäger, Dorothea wie der gute Geist zur Rechten und Tieck wie der böse zur Linken. Er vergöttert sie ein wenig und nimmt daher Alles in Schutz, wobei Dorothea schüchtern ist und Sie vielleicht tadeln würden"[3]).

Und Dorothea? Das Zartgefühl der Frau und die Täuschungen über den Geliebten mischen sich in einigen Zeilen an Schleiermacher vom 8. April 1799. „Was Lucinde betrifft — ja was Lucinde betrifft! Oft wird mir es heiß und wieder kalt um's Herz, daß das Innerste so herausgeredet werden soll — was mir so heilig war, so heimlich, jetzt nun allen Neugierigen, allen Hassern preisgegeben. Umsonst sucht er mich durch den Gedanken zu stärken, daß Sie noch kühner wären, als er. Ach es ist nicht die Kühnheit, die mich erschreckt. Die Natur feiert auch die Anbetung des Höchsten in offenen

---

[3]) Friedrich an Caroline, undatirt, handschriftlich. Tiecks Erinnerung, Köpke 1, 255, ist hiernach zu modificiren.

Tempeln und durch die ganze Welt — aber die Liebe? — Ich denke aber wieder alle diese Schmerzen werden vergehen mit meinem Leben, und das Leben auch mit; und alles was vergeht, sollte man nicht so hoch achten, daß man ein Werk darum unterließe, das ewig sein wird. Ja dann erst wird die Welt es recht beurtheilen, wenn alle diese Nebendinge wegfallen."

Dasselbe sittliche Bedenken, aber viel herber, hatte damals Schleiermacher bereits brieflich gegenüber Friedrich geäußert. Er hatte mit einem vernichtenden Wort die Lucinde „eine öffentliche Ausstellung" genannt und zugleich den „Dilettantismus" ihrer Form getadelt. Zu Dorotheens Zeilen bemerkte er dann den 10. April beistimmend: Sie habe Recht, es sei ein großer Unterschied zwischen der Kühnheit der Reden und der Lucinde. „Bei der Religion kann man sich nur wundern, wie man so etwas der Welt sagen mag, bei der Lucinde vielleicht auch, wie man so etwas seinen Freunden sagen mag, für die es einen viel individuelleren Sinn hat als für die Welt." Sein Urtheil bedrohte geradezu das Verhältniß mit Schlegel. Das erste briefliche Zeichen ihres Zerwürfnisses vom Sommer 1799 ist ein Billet Friedrichs vom 14. April, welches auf die obigen sittlichen Bedenken antwortete. „Bist Du wieder etwas besserer Laune? Ich lese eben wieder Deinen Brief und finde nichts mehr zu erinnern, als eins. Ich sollte Dir Vorwürfe darüber machen, daß Du, nachdem Du mit uns gelebt hast, so kleinliche Begriffe wie öffentliche Ausstellung, Dilettantismus und dergleichen auf die Literatur anwenden kannst. Aber auch in Deine eigene Haut solltest Du Dich dessen schämen, zu einer Zeit, wo Du ein solches Buch geschrieben hast." Inzwischen wollte Schleiermacher vor der Vollendung des Ganzen jedes definitive Urtheil zurückhalten.

Das Gerücht von der Unanständigkeit der Lucinde lief in Berlin lange um, bevor sie ausgegeben wurde und ihr Erscheinen war dann ein großes, offenkundiges Unglück für den ganzen Kreis der Genossen. Die vornehmen Kritiker hatten eine Blöße gegeben, welche auszunutzen unfähige Dichter und moralisirende Kritiker nicht müde wurden. „Das Geschrei," schrieb Schleiermacher in den ersten Tagen 1800, „ist allgemein; der Parteigeist verblendet die Menschen bis zur Naserei."

Schleiermacher hatte einmal hingeworfen, wie er wohl Lust habe, über die Moralität der Lucinde zu schreiben. Diese Aeußerung nahm Friedrich auf, als nun der Lärm gegen Ende 1799 am ärgsten war, und appellirte an seine Freundschaft, daß er der Lucinde zu Hilfe komme. Schleiermacher vergaß, wie gehässig gerade die Lucinde das Zerwürfniß des Frühlings vor das Publikum gezerrt hatte. Er wagte seine äußere Stellung, welche durch eine Vertheidigung des verschrieenen Buchs schwer compromittirt werden

mußte, wenn er als Verfasser bekannt wurde. In dem Bewußtsein, daß das Wahrhaftige und Ernste in den Absichten des Romans von ihm wohl allein nach seiner Geistesrichtung und seinem Verhältniß zu Friedrich ganz durchschaut werden konnte, daß somit die Vertheidigung des Freundes, dessen ganze Existenz bedroht war, ihm theurer Ideen, die in den Koth gezogen wurden, der Genossen, welche alle mitlitten, in seine Hände vor Allen gelegt war, that er wogegen offenbar die warnende Stimme seines sittlichen Taktes sich lange sträubte: er unternahm in den „vertrauten Briefen über die Lucinde" eine Vertheidigung dieses Romans.

Die Entstehung der Briefe.

Nach Vollendung der Monologen entwarf er den Plan. Wie ein Brief an seine Schwester vom 27. December 1799 zeigt, bewegte ihn gerade damals Friedrichs Lage tief, über den nun Unwille und Hohn von allen Seiten sich ergossen. „Er hat mir Freuden und Leiden gewährt, die mir niemand schaffen konnte, und wenn jemals die Verschiedenheiten unserer Denkungsart, die tief in unserm Innern liegen, sich mehr entwickelten und uns klarer würden, als unsere eben so große und merkwürdige Uebereinstimmung in manchen anderen Punkten; wenn dies jemals unser Verständniß störte, so werde ich ihn doch immer herzlich lieben und den großen Einfluß den er auf mich gehabt hat dankbar erkennen. Es ist in diesen Tagen zwei Jahre gewesen, daß er zu mir zog, und Du kannst Dir leicht vorstellen, auf wie mancherlei Weise mich das bewegt hat." Den 4. Januar 1800 sprach er Brinckmann von dem „eigenthümlichen gewiß großen Geist der Lucinde," im Gegensatz gegen das wüste Geschrei über sie.

In dieser Stimmung machte er den Entwurf. Der vorhandenen ersten Aufzeichnung desselben[4]) fehlt noch gänzlich die kunstvolle Concentration des späteren Plans. Hier sieht man zugleich die Absicht eines Dialogs über das Anständige heraustreten, welcher wohl unmittelbar nach Vollendung der Lucinde geschrieben ward; denn im Mai 1800 war er ausgeführt[5]). Als dann im Frühjahr 1801 Schleiermacher einen Zusammenhang ethischer Dialoge entwarf, notirte er sich nothwendige Umgestaltungen des Dialogs. So schlossen sich an die Vertheidigung der Lucinde verwandte ethische Arbeiten. Dagegen

---

[4]) Denkmale S. 121 No. 60. [5]) Mitgetheilt von mir Briefwechsel 4, 503 ff.; die erste Erwähnung Denkm. 121 No. 60, der Plan der ersten Hälfte des Dialogs 122 No. 67; eine Notiz aus der die Vollendung hervorgeht Briefw. 3, 178; dann die projektirte Umgestaltung und Fortsetzung Denkm. 127 No. 43. 45 und in Randbemerkungen zum Gespräch selber.

ward die Absicht, auch den ästhetischen Gesichtspunkt in einer Schrift über die deutsche Literatur weiter zu verfolgen, nicht verwirklicht. Von diesem zweiten Plan war Friedrich schon den 6. Januar unterrichtet, er erhielt dann weiter Kunde, daß der Freund „sehr ernstlich und en detail" über die Poesie und insbesondere den Roman in dieser Zeit nachdachte. Auch findet sich im Tagebuch aus der Zeit vor und nach den Monologen eine ganze Reihe von Aufzeichnungen, besonders über Roman und Drama. Die Uebersetzung Shakespeare's, von der in diesem Jahr der dritte Band erschienen war, regte wohl gleichzeitig zu diesen Parallelen an. Einige in diesem Zusammenhang gefaßte Gedanken gingen in eine Besprechung der Lucinde über, welche das Archiv der Zeit im Juli 1800 brachte[6]).

Die Briefe selber wurden in wenigen Wochen unter dem Treiben des Setzers geschrieben. Friedrich verkaufte sie an Bohn, der einen Friedrichsd'or für den Bogen bezahlte, und sie wurden in Jena bei Frommann in 750 Exemplaren unter großem Geheimniß gedruckt. Der erste Brief, an Ernestine gerichtet, scheint im Beginn des April in Jena eingelaufen zu sein und den 5. Mai hatte Friedrich die letzten Bogen in Händen. Wie verschieden war das Gefühl, mit welchem er auf die fertige Arbeit blickte, von demjenigen, das ihn am Schluß der Reden erfüllt hatte! Eine richtige Empfindung machte ihn unzufrieden und umsonst suchte Friedrich dies Gefühl zu heben.

Der philosophische Grundgedanke, in seinem Zusammenhang mit den ethischen Rhapsodien und den Monologen.

Die Briefe Schleiermachers entwerfen in klaren und festen Linien eine Lebensphilosophie, welche der Frau, der Liebe, der Ehe und Freundschaft, der Scham und der künstlerischen Darstellung der Liebe in der neuen Gesellschaft ihr Wesen bestimmen sollen. In ihrer begrifflichen Deutlichkeit und Klarheit beweisen sie am besten das Unvermögen des Gedankens der Individualität, die realen Verhältnisse der Gesellschaft richtig zu gestalten. Dieser Gedanke ist wahr, aber er ist nur ein Theil der Wahrheit. Und aus Voraussetzungen, welche wahr, aber nicht umfassend und vollständig sind, folgen in der Anwendung auf die realen Verhältnisse falsche Ideale.

Der Gedanke Kants, wie er durch Schleiermacher fortgebildet ist, erkennt in allem Lärm der Geschichte, auf- und untergehender Staaten und Weltansichten als unbedingt werthvoll allein die Entwicklung des Ewigen in der Person.

---

[6]) Kritik der Lucinde Archiv der Zeit 1800, 2, von mir mitgetheilt Briefw. 4, 537. Vergl. Briefw. 3, 209 ff. Denkmale 116 f. 119 ff.

Aus diesem Gedanken folgt, daß die Frau die höchste Bildungsaufgabe des Mannes theilt. Die Frage ist nun, wie weit mit dem Unterschied der Geschlechter eine Verschiedenheit des persönlichen Ideals, nicht historisch zufällig, sondern wesenhaft verknüpft ist. Auf ihre Beantwortung hat, bei der Schwierigkeit sicherer Schlüsse aus den Thatsachen, das in der Sitte des eigenen Lebenskreises gebildete Gefühl einen entscheidenden Einfluß. Der Lebenskreis Schleiermachers, seine Opposition gegen die Herabwürdigung der Frau und der Ehe zu einem Bestandtheil ökonomischer Einrichtung, welche er vielfach um sich erblickte, sein Lebensideal der von Bildung und Enthusiasmus getragenen und vollendeten Individualität: das Alles bestimmte seine vorherrschende Richtung, die intellectuelle und moralische Bildung der Frau der des Mannes nahe zu rücken. Erst die Arbeiten seiner späteren Jahre, z. B. die psychologischen Vorlesungen haben seine Richtung modificirt[7]).

Dieser ganze ethische Hintergrund der Briefe ist zu wenigen Sätzen concentrirt in dem 1798 entworfenen Katechismus für edle Frauen, gewissermaßen dem Programm dieser gesammten Richtung: die Frau soll an die ewige Menschheit glauben lernen, deren bloße Hülle Männlichkeit und Weiblichkeit ist, an die Macht des Willens und der Bildung, durch welche sie selber von den Schranken des Geschlechts unabhängig wird, an die hohen Güter, welche sie künftig nicht neidvoll oder träge als ausschließliches Eigenthum der Männer zu betrachten braucht: Enthusiasmus und Liebe zum Vaterlande, Wissenschaft und Kunst.

Ein solches Ideal der Frau veränderte nothwendig das Ideal der Liebe und Ehe: hier greifen die Monologen ein. Sie bekämpfen die niedrige Ehe, die Verkettung von zwei Willen, deren einer sich dem anderen opfern soll, um ihn zu beglücken, deren einer so das Verhängniß des anderen wird; eine solche Verbindung ist das Grab der Freiheit und des wahren Lebens. Sie entwickeln das Ideal der Ehe als der Harmonie zweier Naturen, in welcher ein neuer gemeinschaftlicher einmüthiger Wille, die Individualität eines Hauses mit eigener Gestalt und eigenen Zügen entspringt. Was das höchste Glück und die Gefahr hoch und eigen gebildeter Naturen ist, wird in Monologen und Briefen zum Wesen einer umfassenden menschlichen Einrichtung gemacht. Diese Auffassung bedarf der Ergänzung. In dem meisterhaften Abschnitt der Ethik über diese Verhältnisse ist die sittliche Forderung der Ehe an Alle in den Vordergrund gestellt und daher tritt hier der „anmaßlichen Aengstlichkeit, welcher nichts vollkommen genug ist um sich zu entscheiden,“ die Er-

[7]) Psychologie S. 290—301.

wägung gegenüber, daß „in der natürlichen Lage eines Menschen die Möglichkeit liegen muß, seine sittliche Bestimmung darin zu erreichen". „Das Ideal der romantischen Liebe, der Gedanke der absoluten Einzigkeit" ist auf diesem späteren Standpunkt eine Ueberschreitung der Wirklichkeit, da es auf der „Vollendung des Individuellen" beruht[8]). Aus diesem Unterschied in der Auffassung der Ehe folgt dann der Widerspruch zwischen seinen früheren und späteren Ueberzeugungen von den Bedingungen ihrer Lösung. Die berühmte Stelle der Monologen beruht auf dem „romantischen" Ideal von der Einzigkeit der Liebe: „Wo mag sie wohnen, mit der das Band des Lebens zu knüpfen mir ziemt? Wer mag mir sagen, wohin ich wandern muß, um sie zu suchen? Denn solch hohes Ziel zu gewinnen ist kein Opfer zu scheuen, keine Anstrengung zu groß. Und wenn ich sie nun finde, unter fremdem Gesetz, das sie mir weigert, werde ich sie erlösen können?"

Die Vergleichung individuell entwickelter Epochen bestätigt diesen Zusammenhang zwischen der geistigen Ausbildung der Individualität und dem „romantischen Ideal". In dem Zeitalter der höchsten attischen Verfeinerung entwarf Plato den Mythos von der übersinnlichen Einheit zweier Naturen, ihrer gewaltsamen Trennung und dann ihrer lebenslang verzehrenden Sehnsucht. Die dialogischen Schriftsteller und Lyriker der italienischen Renaissance bildeten den antiken Gedanken von einer ursprünglichen Einheit der Seelen im göttlichen Wesen fort.

Die künstlerische Form.

Die Briefe über die Lucinde entwickeln sittliche Gedanken in einer künstlerischen Form, deren Ausführung freilich, bald flüchtig, bald schwerfällig, weit hinter der Intention zurückbleibt. Frauen und Männer höchster Bildung unterhalten sich mit der ganzen Freiheit, welche einer solchen Gesellschaft eigen sein wird, vor keinem Mysterium zurückbebend; es sind lauter Zeichnungen wirklicher Personen aus seinem Kreise und ihrer Gesinnungen; und in ihrer Mitte stehen Eleonore und Friedrich, in deren Gestalten der Verfasser sein Ideal und zugleich den Traum seiner Zukunft verkörpert hat. „Besonders die auffallendste, die Eleonore, ist ganz genau eine wirkliche Frau. Was unter diesem Namen gesagt wird, ist ganz ihr Gedachtes, und großentheils auch ihre Worte." Nur daß der Verfasser dem Ideal ihrer Liebe, das beide verschwiegen in sich trugen, nach dem Rechte der Dichtung einen leidenschaftlichen Ausdruck gegeben hat. Um die beiden Hauptpersonen gruppiren sich andere, deren Masken ich indeß nicht zu lüften weiß: der Philologe Spalding

---

[8]) Schleiermachers Ethik, Schweizer, S. 257—263.

ist wohl als Eduard dargestellt, über Ernestine und Caroline habe ich nur Vermuthungen.

Die Ordnung der Briefe ist kunstvoll angelegt, die Bedenken gegen Friedrichs Roman schrittweise zu zerstreuen. Der Gesichtspunkt wird aufgestellt, unter welchem die ästhetischen Einwendungen gegen den Roman schwinden (Brief 1); die Bedenken werden bekämpft, welche aus der unverhüllten Darstellung der Liebe im Kunstwerk entspringen (Brief 2. 3. Versuch über die Schamhaftigkeit); alsdann wird die Anschauung des Romans von der Bildung zur Liebe und dem Wesen derselben vertheidigt und fortgebildet (Brief 4. 5. 6); nun ist der Höhepunkt des Werkes erreicht: die Liebe selber wird redend eingeführt in dem Briefwechsel von Eleonore und Friedrich und in Eleonorens Tagebüchern. Dem letzten Brief bleibt nur übrig, die in dieser Darstellung der Liebe angesponnenen Fäden der Kritik und Vertheidigung schließlich zusammenzufassen: hier liegt ein Fehler der Composition, der den Eindruck des Ganzen sehr abschwächt.

Diese Anordnung muß umgekehrt werden, soll die Gedankenreihe Schleiermachers in ihrem wahren genetischen Gang, fortbauend auf dem Grundgedanken der Monologen, entwickelt werden.

1. Liebe und Ehe.

Vierter bis achter Brief. Eleonorens Aufzeichnungen.

Die Verkennung der realen Grundlagen der Ehe führt Schleiermachers ernsten und consequenten Geist in immer tiefere sittliche Irrungen.

So oft die Liebe in individualistischen Epochen als eine singuläre Wahlanziehung empfunden wird, geräth sie in Conflikt mit der Ehe vermöge der realen Verhältnisse, welche eine solche Wahlanziehung dem unberechenbaren Zufall preisgeben; mit ihr zugleich die Gestaltung des höchsten, festesten, sittlichen Verhältnisses, auf dem alle anderen sicher ruhen sollen. Nach den wechselnden socialen Verhältnissen nimmt dieser Conflikt eine verschiedene Gestalt an. In der Epoche Plato's und der höchsten Blüthe griechischer Geselligkeit trat, da die Frauen der guten Familien an der Bildung der Männer nicht theilnahmen, die Ehe und die Frau in Schatten vor der geistigen Liebe zu sich bildenden Jünglingen und den Verhältnissen zu gesetzlosen Frauen; es sind Spuren da bei Tragikern und Komikern, daß unter den Frauen der guten Familien selber die Neigung sich regte, ihre intellectuelle und sociale Stellung zu ändern. In der italienischen Renaissance, da die Frauen an aller Bildung der Männer Antheil erhielten, die Ehe aber bei der falschen Strenge, welche die Mädchen aus der Gesellschaft zurückhielt, conventionell war, trat neben die Ehe in frevelhafter Willkür die Wahlan=

ziehung zwischen Frauen und Männern der höheren Gesellschaft. In germanischer Sitte ist durch die freiere gesellschaftliche Stellung der Jungfrau die Erhaltung ächter, sittlicher Ehe inmitten einer hochentwickelten Gesellschaft möglich gemacht. Diesen wahren Ausgangspunkt in unserer Sitte überspannt Schleiermacher, um seinen einseitigen individualistischen Voraussetzungen zum Trotz sich den Glauben an die wahre Ehe und ihre Heiligkeit aufrecht zu erhalten.

Mögen uns solche Erwägungen zunächst die Ausführungen in dem Brief an Caroline, welche das einfache Gefühl auf das Tiefste verletzen, einigermaßen erklärlich machen. Ich begnüge mich, den Grundgedanken mitzutheilen, welcher schon das Zarteste im ächten Gefühl unschonend mißachtet. „Auch in der Liebe muß es vorläufige Versuche geben, aus denen nichts Bleibendes entsteht, von denen aber jeder etwas beiträgt, um das Gefühl bestimmter und die Aussicht auf Liebe größer und herrlicher zu machen.“ „Hier Treue fordern und ein fortdauerndes Verhältniß stiften wollen, ist eine eben so schädliche als leere Einbildung. Merke Dir das, liebes Kind, Du wirst es brauchen, um über deine ersten merklicheren Anwandlungen von Leidenschaft und Liebe mit Dir selbst einig zu werden; und mache Dir ja kein solches Hirngespinnst von der Heiligkeit einer ersten Empfindung.“ Hier tritt die Absicht durch ethische Theorie den Roman Schlegels zu vertheidigen besonders störend hervor.

Schleiermacher entwickelt weiter das Ideal der ächten Ehe und der Liebe. Hier drängt ihm aber die Lucinde ein wichtiges Problem auf, das Verhältniß des Geistigen und des Sinnlichen. Die Lösung dieses Problems findet er in dem ethischen Grundgedanken einer bildenden d. h. Sinnlichkeit, Phantasie, Leidenschaft nicht durch die bloße Gewalt des Gesetzes einschränkenden, sondern durch den Geist adelnden Sittlichkeit. Die letzte metaphysische Voraussetzung für diesen ethischen Grundgedanken ist in den Worten der Briefe ausgesprochen: „Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimniß.“ Aus dieser Identität folgt dann als das ethische Ideal der Liebe die totale Einheit alles Sinnlichen und Geistigen in ihr; in jeder Aeußerung, jedem Zug soll beides auf das innigste durchdrungen sein und schon die Zerlegung im Wort erscheint als ein Frevel. In diesem Gedanken wird die antike Ansicht, welcher die Liebe als Fülle der Lebenskraft und Blüthe der Sinnlichkeit etwas Göttliches war, mit der intellectuellen und mystischen Anschauung derselben versöhnt, welche das höchste Produkt der modernen Kultur ist. Die neuen Götter dürfen nicht die alten verfolgen. „Vielmehr sollen wir nun erst recht verstehen die Heiligkeit der Natur und der Sinnlichkeit,

deshalb sind uns die schönen Denkmäler der Alten erhalten worden, weil es soll wiederhergestellt werden, in einem weit höheren Sinn, als ehedem, wie es der neuen schöneren Zeit würdig ist."

Die herrschende, bildende Macht der Gesinnung gegenüber den sinnlichen Affekten wären klarer herausgetreten, hätte Schleiermacher an die Stelle der unklaren Identität den klaren teleologischen Grundgedanken von einer Durchdringung, Beseelung und Gestaltung der Natur durch die Vernunft gestellt. Hievon abgesehen ist sein Ergebniß als eine bleibende Wahrheit, deren bestimmte Gränze freilich von ihm nicht gesehen wurde, in die Kritik der Sittenlehre und in die Ethik übergegangen.

Die wahre Ehe ist aber nicht das Ende der Entwicklung für die Individualitäten. „Der Mann gewinnt durch die Liebe an Einheit, an Beziehung alles dessen, was in ihm ist, auf den wahren und höchsten Mittelpunkt, kurz an Klarheit des Charakters; die Frau dagegen an Selbstbewußtsein, an Ausdehnung, an Entwicklung aller geistigen Keime, an Berührung mit der ganzen Welt." „Ueber das Räthsel von der Freundschaft kann ich nach meinem innersten Gefühl keine andere Aufklärung geben als Du. Es ist eben so, daß Ihr mit der Liebe und durch sie Alles Andere findet, und die Freundschaft gehört auch zu den Ausführungen und Bereicherungen, zu denen Ihr erst dann geschickt werdet"[9]. „Einen großen freien Styl des Denkens und Lebens haben wir uns selbst gebildet und ein zartes bewegliches Herz haben uns die Götter gegeben. So laß uns handeln, wie wir bisher thaten, die schöne Vereinigung der Selbständigkeit und der Liebe darzustellen." Im Gegensatz zu der engen „asthmatischen" mit sich beschäftigten Liebe des Romans entspringt so aus der Ehe erst das kraftvollste thätige Leben.

Es ist die Bedeutung dieser ganzen Theorie der Briefe, daß in ihr der freilich noch einseitige Ansatz der genialen Darstellung in Schleiermachers Ethik und einzelne schöne Ausführungen, welche sie erläutern, gegeben ist. Es war ihr verhängnißvoller Irrthum, daß sie von so unvollständigen Voraussetzungen aus in die Sitte einzugreifen unternahm. Denn einmal tritt in ihr der gediegene Sinn für die einfache Norm menschlicher Verhältnisse zu sehr hinter feineren Ausbildungen zurück. Dann aber heißt es ganz die Macht menschlicher Leidenschaften verkennen, wenn man die Strenge der Sitten und die heilige Unantastbarkeit der Institutionen, den festen Damm gegen sie, abbrechen möchte, um den ethischen Individualitäten freies Spiel zu gewähren. Der Raum, den der ideale Ethiker

---

[9]) Die schöne Ausführung hievon in der Ethik.

diesen hat schaffen wollen, würde vor seinen Augen bald von den entfesselten Leidenschaften überfluthet worden sein, deren reale Macht unvergleichlich größer ist als die individuellen geistigen Unterschiede.

2. Die Darstellung der Liebe im Kunstwerk.

Brief 1—3. Versuch über die Schamhaftigkeit. Dialog über das Anständige.

Aus den Voraussetzungen einer anderen Frauenbildung und einer Vergeistigung der Sinnlichkeit ergab sich für Schleiermacher eine Auffassung von den Gränzen geselliger und künstlerischer Darstellung des Sinnlichen, welche von unserem sittlichen Gefühl weitab liegt.

Das Ideal der Liebe ist eine Anschauung. „Es kommt hier auf eine Synthesis an. Diese läßt sich nicht demonstriren. Man muß sie vorführen und vormachen." Daher ist der adäquate Ausdruck dieses Ideals allein im Kunstwerk, welches die Liebe als ein untheilbares Ganze darstellt.

Hieraus ergiebt sich, in welchem Sinne von Sittlichkeit und Unsittlichkeit eines Kunstwerks gesprochen werden darf. Die künstlerische Darstellung des Ideals der Liebe ist ein Bedürfniß des Menschengeschlechts. Jedes Kunstwerk, welches von der wahrhaft sittlichen Idee derselben beseelt ist, hat also ein Recht auf Existenz und allein der Schluß von der Beschaffenheit des Kunstwerks auf diese sittliche Idee im Künstler entscheidet über die Moralität seiner Dichtung. Dagegen darf der Darstellung weder der Stoff willkürlich beschränkt werden, noch ist zu verlangen, daß poetische Gerechtigkeit oder ein ausdrücklich angefügtes Urtheil unter allen Umständen in dem Werk selber ihr Strafamt üben.

Diese von Schleiermacher hingestellten Gränzen überschreiten die, welche das Anständige und die Schamhaftigkeit nach unseren Sitten ziehen. Daher hat Schleiermacher in dem Dialog über das Anständige, welcher ursprünglich den Lucindenbriefen eingefügt werden sollte, und dem Versuch über die Schamhaftigkeit, welcher dort zu finden ist, den Anstoß wegzuräumen versucht.

Twesten in seiner schönen Einleitung zur Ethik, welche durch die nahe Beziehung dieses Mannes zu Schleiermacher einen besonderen Werth erhält, bezeichnet den „Versuch" als ein „Muster scharf- und freisinniger Erörterung schwieriger sittlicher Begriffe" und verspricht ihm eine „bleibende Bedeutung"[10]. Ich bin nicht im Stande mich dieser Ansicht anzuschließen.

Der Versuch über die Schamhaftigkeit entwickelt aus der Kritik der gewöhnlichen Anschauung von Schamhaftigkeit als ihr wahres Wesen „Achtung vor dem Gemüthszustand des Anderen, die uns hindern soll, ihn

[10]) Twesten, Grundriß der Ethik Schleiermachers, Einleitung S. 81.

nicht gleichsam gewaltsamer Weise zu unterbrechen." Das Verfahren, in welchem dieser Begriff gewonnen wird, stützt sich auf zwei Gründe. Scham wendet sich mit ihrer Verurtheilung von irgend einer Aeußerung unseres Wesens auf dieses selber, auf den Gemüthsvorgang, in welchem die Aeußerung entsprang. Dagegen trifft Schamhaftigkeit mit ihrer Verurtheilung nur die Mittheilung, während sie den Gemüthsvorgang selber nicht ausschließt. Daher entdeckt die Kritik der Sittenlehre in diesem Begriff den Widerspruch, daß eine Mittheilung in ihm verurtheilt werde, welche doch in dem Hörenden nur hervorbringt, was in dem Mittheilenden gar nicht als unsittlich verworfen wurde. Der Versuch giebt als positive Lösung dieses Widerspruchs, daß die Verletzung der Schamhaftigkeit allein in der gewaltsamen Störung des Innenlebens eines Anderen gegründet sei. So wird dieser sittliche Begriff universell gefaßt, und bezieht sich z. B. auf jeden falschen Versuch, etwa die Stimmung eines Trauernden zu unterbrechen, jedes übel angebrachte Witzwort, das eine ernste Stimmung stört. Der zweite Grund ist aus der Form der Ethik geschöpft. Der gewonnene universelle Begriff befreit die Ethik von der Anomalie einer Tugend, welche durch die Beziehung auf einen Gegenstand bestimmt wurde.

Diese Gründe halten die Probe nicht aus. Ich hebe hervor, daß der zweite Grund einen wichtigen Gedanken der späteren Ethik über die Gestaltung der Tugendlehre zuerst ausspricht, aber die Prüfung desselben muß ich mir vorbehalten. Jedenfalls giebt es sittliche Impulse, welche sich auf einen bestimmten Kreis des Lebens ausschließend beziehen. Ein solcher ist die Wurzel der verschiedenen Aeußerungen von Schamhaftigkeit. Es giebt zwischen unseren höchsten Antrieben und unseren körperlichen Schicksalen vom Eintritt in die Welt, von der Bildung des Körpers bis zu seiner Vernichtung jene Kontraste von Größe und Elend, welche Pascal hervorhob, als er unsere Lage mit der eines entthronten Königs verglich. Schamhaftigkeit reicht so weit als dieser Kontrast zwischen der Erhabenheit unserer Bestimmung und dem gemeinen körperlichen Schicksal, so daß noch der Schmerz über die Ohnmacht der Seele in den Agonien des Todes eine Schamhaftigkeit der Seele ist. Daher macht Alles, was mit dem körperlichen Schicksal über das Maß hinaus beschäftigt und das Bewußtsein der geistigen Erhabenheit abstumpft, Krankheit und Alter, sehr leicht den Menschen cynisch. Aus der Untersuchung dieses thatsächlichen Impulses folgt freilich eine andere Ansicht aller hier in Frage kommenden Verhältnisse, als die der Briefe ist.

Andere Gränzen ziehen die geltenden Begriffe vom Anständigen und diese wegzuräumen unternimmt der Dialog über das Anständige. Alles Lob, welches Twesten dem Versuch ertheilt, möchte diesem genialen Entwurf mit

Recht zustehen. Aus den falschen Begriffen vom Anständigen wird mit gesundem sittlichem Sinn der wahre entwickelt. Das Wollen des bestimmten Augenblicks absorbirt nicht unser ganzes Gemüth, es giebt Vorstellungen, welche in ihm unabhängig von diesem Wollen bestehen und wirken, sie bemächtigen sich dessen, was weder durch die Sittlichkeit noch durch die Geschicklichkeit in den Handlungen bestimmt sein kann, und so bilden und bestimmen sie in den Handlungen, was wir anständig an ihnen nennen. So entspringt z. B. mitten im Streit der ruhige Charakter der Bewegungen oder der gemäßigte Ton der Stimme. Diese Vorstellungen repräsentiren die sittliche Vergangenheit des Handelnden: „was, wenn es zum Absichtlichen und ausdrücklich Gewollten gehörte, sittlich war, das wird, wenn es unabsichtlich vorkommt, anständig sein.“ „In dem Anständigen erblicke ich die Spuren einer langen standhaften Uebung und immer gegenwärtiger Grundsätze und Begriffe.“

Dieser schönen Theorie Schleiermachers muß nur ihr Individualismus abgestreift werden, damit sie den Gegenstand erschöpfe. Das Anständige ruht nicht allein auf der sittlichen Arbeit des Individuums, sondern auf den längeren und umfassenderen Anstrengungen der Gesammtheit. Wird dies erwogen, so endet die Theorie nicht in der radikalen Consequenz, welche das Anständige in der Aufgabe concentrirt, die persönliche Sittlichkeit in der Erscheinung darzustellen und welche ihr gegenüber jede Pflicht das Herkommen zu achten vernichtet: sie endet in der Aufgabe, den Ausdruck des persönlichen Ethos zu versöhnen mit dem Erbe der sittlichen Arbeit der Vergangenheit, der Gesammtheit.

3. Lucinde als künstlerische Darstellung der Liebe im Roman.

Erster und letzter Brief. Kritik der Lucinde im Archiv.

Die ästhetische Rechtfertigung der Lucinde hat einen interessanten Ausgangspunkt in Schleiermachers Studien über den Roman. Der Gegenstand des Romans ist die Darstellung der inneren Menschheit und ihrer Einheit an der wechselnden Reihe der äußeren Verhältnisse, im Gegensatz zur Novelle, welche die äußeren geselligen Verhältnisse an inneren Vorgängen auffaßt. Seine Einheit liegt in der Beharrlichkeit der Gemüthsart und der Prinzipien unter verschiedenen Umständen, im Gegensatz zum Drama, dessen Einheit in der Handlung gelegen ist. Als diese Darstellung der inneren Welt in einheitlichen Charakteren ist der Roman die einzige Poesie der Neueren und Gipfel und Tendenz aller Poesie überhaupt: ein ästhetisches Urtheil, welches den sittlichen Denker inmitten einer beschaulichen Epoche bezeichnet.

Es ist sophistisch, wenn die Anwendung dieser Theorie an der Lucinde den Glauben preist, daß die Liebe allein in ihrer Majestät ohne alle äußere

Zurüstung eine Dichtung der größten Gattung zu beleben vermöge. Liegt hier doch nichts vor, als die Armuth, welche die „wechselnde Reihe äußerer Verhältnisse," die auch Schleiermachers Theorie forderte, nicht in anschaulicher Wirklichkeit hinzustellen vermag. Es ist umsonst Carolinens spottendes Wort: „zu viel Liebe und zu wenig Poesie" in ein Lob zu verkehren. Eben so sophistisch ist, wenn dann die formlosen Rhapsodien der Lucinde aus einem angeblichen Bedürfniß erklärt werden, das Innere ganz frei von dem Stoff äußerer Verhältnisse darzustellen. Der zarte Tadel gegen die abgerissenen Bilder am Schluß, gegen das zu laute Theoretisiren verliert sich in einer Begeisterung für diese Composition, an der Freundschaft und Mangel ästhetischen Urtheils den gleichen Antheil haben.

Die sittliche Rechtfertigung der Lucinde ist mit einer deutlicheren esoterischen Polemik vermischt als die ästhetische. Offenbar mußte von dem sittlichen Grundgedanken Schleiermachers aus den Roman Schlegels die härteste Verurtheilung treffen. Auch ist jede Abweichung bemerkt, jede hervorgehoben: das Unvermögen, die Einheit des Sinnlichen und Geistigen zu fassen, die überlaute Lust an der Lust, frevelhafte Zweifel an der Ewigkeit der Liebe und thörichter Haß gegen die Ehe, endlich der Mangel des Gefühls, daß ächte Liebe in thätigem starkem Leben und Wirken heraustritt. Aber das Hin- und Herwerfen der Gründe in den Briefen, der volle Ton des Lobs und der andeutende der Rüge verdecken das wirkliche Ergebniß. Dieses hat die vorliegende Gegenüberstellung der sittlichen Grundgedanken in dem Werke Schlegels und dem Werke Schleiermachers klar herauszustellen versucht.

Würdigung. Erste Wirkungen.

Schließlich fragt man sich noch einmal, wie ein Buch entstehen konnte, das trotz einiger außerordentlich schöner und tiefer Ausführungen Schleiermachers nicht würdig ist. Man nehme Alles zusammen. Er schrieb für den bedrohten Freund. Er schrieb in gerechtem Ekel vor der aufgeblasenen Moralität der Gegner desselben. Sein wenig ästhetisch gearteter Geist ließ ihn tiefsinnige Absichten in ein schwaches Buch tragen. Seine Verwandtschaft mit Friedrich in wichtigen moralischen Ideen machte ihm zur Pflicht, nicht mit dem Werk des Freundes zugleich das eigene Ideal verläumden zu lassen. Aus tiefen, aber unvollständigen Prinzipien zog er vorschnell Consequenzen, welche ächte Beweggründe des sittlichen Lebens verletzten, aber dem Roman des Freundes den Schutz einer durchdachten Theorie zu gewähren versprachen. Daher findet man stets da, wo die sittliche Empfindung am stärksten verletzt wird, daß es gilt eine schwache Seite der Dichtung durch die Theorie zu decken. Er schrieb eben eine Streitschrift, in wenig Wochen. In dieser

gab ihm die Absicht, auf den Moment zu wirken, kecke Worte ein, welche den heutigen Leser erschrecken, für den sie nicht bestimmt sind. In ihr drängte ihm die Erbitterung über die Kniffe der Gegner den einseitigen Gesichtspunkt des Advokaten auf. Selten ist jemand dem Fluch der Uebertreibung und Sophistik entgangen, der unter ähnlichen Umständen, mit halbem Herzen eine verlorene Sache zu vertheidigen die Verpflichtung fühlte.

Dies Alles muß erwogen werden, damit man die Wendungen des Vertheidigers und die im Zusammenhang der Lebensansicht gegründeten sittlichen Anschauungen scheide. Es muß erwogen werden, damit man den Grundfehler der Schrift, die vorschnelle Anwendung eines einseitigen sittlichen Gedankens auf das Leben, unter Verletzung mächtiger und heiliger sittlicher Interessen — ich möchte sagen den sittlichen Radikalismus derselben sich erkläre. Doch muß man hier zugleich auf einen tieferen Beweggrund zurückgehen: auf das Zusammentreffen einer nach neuen sittlichen Grundlagen suchenden, skeptischen, von Leidenschaften und Sophismen erfüllten Zeit mit einem solchen Charakter. Es giebt Schriftsteller, welche nach den ersten Jugendversuchen keinen völligen Fehlgriff mehr gethan haben, Lessing, Kant und Schiller waren solche. Ein herrschender Verstand beschränkte ihre Leistungen auf den Umkreis, welchen sie ganz in ihrer Hand hatten. Dagegen wird man Arbeiten Goethe's, wie den Bürgergeneral, immer nur mit Selbstüberwindung entschuldigen und bei Herder dies Mißverhältniß noch sehr gesteigert finden. Es waren dies Menschen von einer ungeheuren Receptivität, die auch Thatsachen in ihr Bereich zogen, welche ihnen nicht congenial waren. Schleiermachers großer Wille, alles Menschliche zu verstehen, war mit einer sehr eigen gebildeten Individualität zusammengekettet, die nicht wenige Erscheinungen ihm fernhielt. Sein enormer Verstand war dann jederzeit bereit, die Lücken ächter Erfahrung durch Theorien auszufüllen. Und zwar zeigt der Kreis seiner Erfahrungen außer dem Mangel geschichtlichen Studiums eine andere auffallende Schranke. Seine nicht starke physische Organisation, sein gelassenes, leicht in früher Uebung beherrschtes Naturell hat nie die Macht der Leidenschaften erprobt und den schwersten aller sittlichen Vorgänge in sich nie erfahren, in welchem sie gebändigt und geläutert werden durch die Gesinnung. Daher überwog stets in seinen ethischen Arbeiten der große Wurf des Kulturideals über das Verständniß der sittlichen Kämpfe in der Geschichte und dem Leben des Einzelnen.

Der Zweck der Streitschrift ward gänzlich verfehlt. Nicht einmal in dem engeren Kreise söhnte sie mit der Lucinde aus. Von Ritter allein weiß Friedrich Beistimmendes zu erzählen, sonst mußte sich Schleiermacher mit des

Freundes und Dorothea's Begeisterung genügen lassen, die nur zu natürlich war. Die Maske der Anonymität war sehr durchsichtig und Verleger und Drucker mögen auch nicht allzu verschwiegen gewesen sein. So wußte Tieck sofort den Verfasser, äußerte darum aber seine Antipathie nicht weniger unverhohlen. Auch Wilhelms Lob war mit zutreffendem Tadel untermischt.

Nach außen wirkten die Briefe noch weniger glücklich. Dem Publikum wurden sie nur sehr wenig bekannt; dies schmerzte Schleiermacher, da er sie nun doch einmal geschrieben habe. Desto ausgiebigeren Gebrauch machten von ihnen die literarischen Gegner der neuen Schule. In pöbelhafter Weise ward er beschmutzt und in seiner amtlichen Stellung verdächtigt. Ein ganz besonderes Unglück war das Zusammentreffen mit den Briefen Vermehrens über die Lucinde, die in demselben Jahre 1800, nach den Briefen und der Anzeige Schleiermachers im Sommer erschienen. Nach „achttägiger einsamer Kunstbetrachtung der Lucinde" schrieb dieser pedantische Enthusiast eine Broschüre, welche eine närrische Fratze der Schleiermacher'schen ist. Sie mußte den Ekel des Publikums an dieser Debatte vollständig machen.

So verschärften die Lucindenbriefe nur den Gegensatz, sie fügten in den Augen des Publikums einen neuen Frevel der Schule zu dem alten. Seit dem Erscheinen der Lucinde sammelte sich eine geschlossene wohlorganisirte Parthei gegen die Genossen.

Vierzehntes Capitel.

Trennungen[1]).

„So gewiß wie es ist," schrieb Steffens dreizehn Jahre nach den Begebenheiten dieses Jahres 1800 an Tieck, „daß die Zeit, in welcher Goethe und Fichte und Schelling und die Schlegel, die Novalis, Ritter und ich uns alle vereinigt fühlten, reich an Keimen mancherlei Art war, so lag dennoch etwas ruchloses im Ganzen. Ein geistiger Babelthurm sollte errichtet werden, den alle Geister aus der Ferne erkennen sollten. Aber die Sprachverwirrung begrub dieses Werk des Hochmuths unter seinen eigenen Trümmern. Bist Du der, mit dem ich mich vereinigt träumte? Fragte einer den andern. Ich kenne Deine Gesichtszüge nicht mehr, Deine Worte sind mir unverständlich. Und ein jeder trennte sich in den entgegengesetzten Weltgegenden — die meisten mit dem Wahnsinn den Babelsthurm dennoch auf eigene Weise zu bauen."

Ein wichtiger kulturhistorischer Grundzug dieser Bewegung und sein Schicksal sind hier richtig bezeichnet. Es bestand in diesem Kreise ein bewußter leidenschaftlicher Wille, gemeinsam die philosophische Weltansicht zu vollenden, ihr in der Dichtung ergreifenden Ausdruck, im Leben Anwendung, in der literarischen Welt inmitten einer entarteten Presse und Schriftstellerei, sei es auch durch gewaltthätige, jeden Widerstand niederwerfende Polemik, die Herrschaft über die Nation zu verschaffen. Dieser Wille entsprang in erster Linie nicht aus den particularen egoistischen Motiven des Ehrgeizes und des Kampfes um die Existenz, so stark auch in dem an Talenten überreichen, an Mitteln armen literarischen Treiben dieser Tage solche Beweggründe auf beiden Seiten waren, sondern aus den Lebensbedingungen und dem Charakter der Bewegung selber. Waren doch Schleiermacher und Fichte unter den Eifrigsten, Faktion zu bilden und keine Gewaltthätigkeit zu scheuen. In einem staatlosen, von keinem gemeinsamen Glauben mehr beseelten Volke unternahmen ganz naturgemäß hervorragende und von ihren Ideen begeisterte

---

[1]) Aus den umfassenden Quellen für dies Capitel hebe ich nur einige handschriftliche hervor, welche neu hinzutraten. Ich verdanke der Güte des Herrn Professor Waitz in Göttingen die Mittheilung von Briefen und Briefstellen aus dem Besitz der Schelling'schen Familie. Aus Böckh's Nachlaß hat Herr Professor Stark mir einen wichtigen Brief Schleiermachers an diesen über den Plato mitzutheilen die Güte gehabt. Hier sei bemerkt, daß die öfter benutzten anonymen Aufzeichnungen aus dem Leben von Gries nach einer dankenswerthen Mittheilung des Herrn Conferenzrath Ratjen von Elise Campe verfaßt sind.

Menschen, dem leeren und ideenarmen Leben einen neuen Idealismus aufzuprägen. Das sittliche Gesetz, welches glücklicheren Zeiten als das Gesetz Gottes und als der zusammenhaltende Wille eines großen Volkes heilig ist, gedachten sie, Kants ächte Schüler, aus den Tiefen der menschlichen Seele wiederaufzurufen und neu zu gestalten. Darum begehrten sie Herrschaft. Und noch ein Anderes band sie an die Faktion. Dieselben Personen, welche zu dieser Zeit am leidenschaftlichsten in Coteriewesen verstrickt waren, haben später während der Fremdherrschaft in der vordersten Reihe der Kämpfer für die Befreiung unseres Volkes gestanden. Als der Staat zusammenbrach und halt- und willenlos die Tugendschwätzer, die Mahner zur Mäßigung und Bescheidenheit, die von dem braven Mittelstande hochverehrten Wächter der Moralität auseinanderstoben, haben die Schleiermacher und Fichte ihr Leben an den Staat gesetzt, bereit in seinem Ruin sich mitbegraben zu lassen, und auch Männer wie die beiden Schlegel hatten keinen unrühmlichen Antheil an den Begebenheiten. Es war der Schatten einer Gemeinschaft, gewissermaßen ein Staat des Gedankens, was sie in dem Partheitreiben suchten. Es giebt ein Bedürfniß in großangelegten Naturen, Einen Willen und Ein Gefühl in mächtigerem Wogenschlag inneren Lebens mit einer umfassenden Genossenschaft zu theilen. Der edelste beglückendste Enthusiasmus und verderbliche Faktionen entspringen aus diesem Bedürfniß. Schleiermacher hat in den Reden die Sehnsucht nach einer kirchlichen Gemeinschaft, in welcher Ein religiöses Gefühl machtvoll die Gemüther verkette, ausgesprochen. Er hat dann in den Monologen, die Staatstheorien der Schule Kants weiter hinter sich lassend und Plato's Spuren, „dem alten Mährchen der Weisen vom Staat folgend", einen Staat verlangt, in welchem aufzugehen dem Menschen erst die höchste Kraft und den höchsten Grad des Daseins gewähre, eine Staatsgesinnung, „die lieber das Leben wagt, als daß das Vaterland gemordet werde"[2]). Es erscheint begreiflich von einer solchen Natur und ihr verwandten, daß sie, ganz ohne Anhalt für diese männlichen Empfindungen, ein geistiges Vaterland, einen Staat des Gedankens zu gründen suchten.

Ein mitwirkender geschichtlicher Beweggrund darf nicht übersehen werden, das Schauspiel der Revolution in Frankreich. Der Blick Fichte's, Friedrich Schlegels, Schleiermachers blieb mit starkem weltbürgerlichem Interesse auf diese Vorgänge gerichtet. Die Gegner heben überall bald denunciatorisch, bald wehklagend diesen Zusammenhang hervor. Wie oft kommt

---

[2]) Monologen S. 83.

Herder auf ihn zurück. „Die Revolutionszeiten," schreibt Knebel den 30. Juni 1800, „haben närrisch auf unsere Köpfe und Herzen gewirkt. Daher die allgemeinen Mißklänge und Mißverständnisse, daher die neumodische Dreistigkeit und Impertinenz, die si diis placet die französische Freiheitsstimmung nachahmen soll." Mit Entsetzen vernimmt der Hofmann, daß diese neuesten Zeitungsschreiber breite Backenbärte bis an's Kinn trügen[3]). Als Dorothea 1799 das Berliner, dann das Jenaer Treiben gesehen hatte, schrieb sie Schleiermacher: „Ihr revolutionären Menschen müßtet erst mit Gut und Blut fechten; dann könntet Ihr, um auszuruhen, schreiben, wie Götz von Berlichingen seine Lebensgeschichte. Euer Wesen und Euer Wollen paßt zum Literarischen und zur Kritik und alle dem Zeug wie ein Riese in ein Kinderbettchen"[4]). „Die Kritik," erklärte Wilhelm an Schleiermacher, „ist ein unentbehrliches Organ der großen Revolution und die glücklichen Zeiten, wo man sich ganz einer positiven Wirksamkeit wird hingeben können, müssen wir uns erst schaffen"[5]).

Aber es lag in der falschen Methode dieser Richtung der Fichte und Schelling, welche die sichere und breite Basis der Erfahrungswissenschaften verschmähte, daß die völlig berechtigte Absicht, von umfassenden Grundgedanken aus einmüthig auf die Einzelwissenschaften, das Leben und die Kunst zu wirken, gescheitert ist. Es lag weiter in dem verwirrenden Reichthum der idealen Beweggründe dieses Zeitalters, daß aus kurzem Einverständniß ein langer erbitterter Streit hervorging. Es lag in der individualistischen Zerrissenheit, der Entfesselung der Leidenschaften inmitten dieses Lebenskreises, daß Antipathie und gehässige Leidenschaft in ihm großwuchsen, die intellectuellen Gegensätze verschärften und den bequemen Tugendschwätzern vor dem Publikum das Uebergewicht über das unter Anstrengungen und Opfern aller Art verfolgte Streben des Kreises verschafften.

So erlebte Schleiermacher vom Frühjahr 1800 bis zu dem 1802 die Zerstörung des bisherigen fröhlichen Zusammenwirkens, die Lockerung der nächsten Freundschaftsverhältnisse, den Sieg der Mittelmäßigkeit und in seinen eigenen Verhältnissen so viel Kummer, Verdacht und Gefahr öffentlichen Anstoßes, daß er endlich, beinahe vereinsamt in seinem innersten Willen, in eine ferne Pfarrei an der Seeküste ging, die Entscheidung seines Schicksals dort zu erwarten.

Schon als Monologen und Lucindenbriefe nach Jena kamen, war der

---

[3]) Böttiger, Zeitgenossen 2, 224. [4]) Briefw. 3, 129. [5]) ebds. 3, 183.

Kreis, der sich dort um Wilhelm Schlegel und seine Frau gesammelt hatte, in der Auflösung. Wohlwollend waren Friedrich und Dorothea noch im Herbst 1799 empfangen worden und fanden sich mit Entzücken von einem „ewigen Concert von Witz und Poesie umgeben"[6]). Man gedachte, den kommenden Winter ebenso wo möglich in Einem Hause gemeinsam in Berlin zu verleben. Da ließ das sich entwickelnde leidenschaftliche Verhältniß zwischen Caroline Schlegel und Schelling alle Antipathien, welche geschlummert hatten, heraustreten.

Das Auftreten des genialen Begründers der Naturphilosophie, welcher nun im dritten Semester zu Jena las, entsprach ganz dem Charakter des Gedichts, welches er damals gegen Schleiermachers Reden geschleudert hat. In der Art, wie er erschien, war etwas sehr Bestimmtes, ja Trotziges: breite Backenknochen, die Schläfe traten stark auseinander, die Stirn war hoch, das Gesicht energisch zusammengefaßt, die Nase war aufwärts geworfen, die Gestalt eher klein, aber kraftvoll; in den großen klaren Augen lag eine geistig gebietende Macht. Seine ganze Erscheinung war die eines Menschen von originaler Kraft der Anschauung, kräftig, trotzig und edel. Granit nannte ihn mit einem Neckwort die Jenaer Gesellschaft[7]). Eine damalige heitere Jenaer Sitte, der gemäß auch Schiller und dann Fichte einen größeren Kreis befreundeter Tischgenossen täglich bei sich sahen, sammelte um Carolinens Tisch Friedrich und Dorothea, Tieck und dessen Frau, Schelling. So trat Schelling Carolinen nah. Auch hier begegnet uns der Gedanke der ausschließlichen Wahlanziehung und der Ausdruck, den ihm Plato gab. Zu Weihnachten 1800 brachte Schelling Carolinen die schöne Zueignung seines Gedichtes über die Natur. „Als in der ernsten frühen Weihestunde Aus freiem Trieb das Heilge ich erwählt, Hat auch ein Gott zu ewig schönem Bunde Auf ewig Dich mit meinem Geist vermählt. Wenn auch von unsrer Lieb' die süße Kunde Kein weiches Lied der künftigen Welt erzählt, Doch wird aus des Gedichtes dunklen Chiffern Sie das Geheimniß unsrer Lieb entziffern"[8]).

Von Neuem bemächtigte sich diese Zauberin eines bedeutenden Menschen. Leichtester Anstand, weiche Anmuth, die schönsten Gaben geistreicher Geselligkeit und enthusiastischen Verständnisses waren in ihr mit den unberechenbaren Impulsen eines unersättlichen Herzens verbunden, welches Alles hätte besitzen und zusammenbehalten mögen, ungewohnt, sich einen Wunsch zu versagen.

---

[6]) Dorothea an Rahel, 23. Januar 1800. In Dorows Denkschriften und Briefen 4, 404 ff. [7]) So seine Schilderung übereinstimmend bei Steffens 4, 75. Aus dem Leben von Gries S. 28. Caroline Schlegel an Friedrich, handschriftlich. [8]) Aus Schellings Leben S. 292.

Mit raschem begeistertem Verständniß drang sie in die geistige Welt derer ein, welche sie liebte, aber mit ihrer Neigung wechselte das Interesse für die Sachen. Eine Aufzeichnung über Romeo und Julie von ihr an Wilhelm ist vorhanden, aus welcher dieser die schönsten Gedanken für seine damals mit so viel Bewunderung gelesene Charakteristik schöpfte; sie nahm Antheil an seinen Arbeiten in der Literaturzeitung. Jetzt warf sie sich mit derselben Elasticität in die Ideen Schellings. Sie schmeichelte nicht, aber wenn diese Natur, welche herb und schonungslos abstieß was ihr mißfiel, in Begeisterung sich hingab, war sie doppelt gewinnend. „Du weißt," schrieb sie den 9. Juni 1800 an Schelling, „ich folge Dir, wohin Du willst, denn Dein Leben und Thun ist mir heilig, und einem Heiligthum dienen, das Gottes Heiligthum, heißt herrschen auf Erden" [9]).

Als Friedrich im Frühjahr 1800 die Augen über das Verhältniß aufgingen, erklärte ihm Caroline die Absicht, ihre Ehe zu lösen und sich mit Schelling zu verbinden. Ich will nicht in die Mysterien einer solchen Natur dringen, am wenigsten Friedrichs von Haß eingegebene Auffassung nachsprechen. Im Laufe ihrer Neigung zu dem jüngeren Manne faßte sie den Plan, ihre Tochter Auguste, an welcher sie mit zärtlicher Liebe hing, mit Schelling zu verbinden. Heillose Verwirrungen begannen [10]).

Damals als Dorothea in Jena angekommen war, hatten sich die beiden Frauen nicht mißfallen. Nun da Friedrich als seine Pflicht ansah, mit Wilhelm über die Sache zu reden, entstand erst verhehlte dann herausbrechende Feindschaft in demselben Hause, an demselben Tisch. Es kam dahin, daß Friedrich und die Tiecks mit Schelling nicht mehr sprachen und er deßhalb aus der Tischgesellschaft wegblieb; die sicher indiskrete Art, in welcher Friedrich sich einmischte, verletzte Wilhelm: es war nichts in diesen Verhältnissen mehr heil und erquicklich [11]). Auf Schleiermacher drangen voreingenommene leidenschaftliche Darstellungen der Vorgänge ein. Nach beiden Seiten hin konnte er nicht billigen und mußte seine abweichende Denkart aussprechen.

Unter solchen Umständen sollte nun die Parthei den Kampf mit der immer anwachsenden Coalition der alten Richtungen führen!

Aus mannichfachen Elementen gemischt, nur durch Verneinung und Noth zusammengehalten, trat besonders an den Mittelpunkten des literarischen

[9]) Caroline an Schelling, d. 9. Juni 1800. Handschriftlich. [10]) Soweit die Auffassung der Thatsachen in „aus Schellings Leben" von der hier gegebenen abweicht, bestimmen mich Friedrichs Briefe an Schleiermacher. Ich gebe, was ich in meinen Quellen vorfand, ohne entscheiden zu wollen. [11]) Aus den Handschriften der Briefe Friedrichs und Carolinens.

Treibens, in Berlin und Weimar der neuen Schule eine betriebsame Opposition gegenüber; Vertreter der alten Richtung aus Friedrichs Zeit, wie Nicolai, „die seufzende Creatur" oder „der alte Californier" (wie Fichte und Schelling ihn nannten) und wie Engel und Jenisch; dann Alle, welche sich auf die Zurückgedrängten, Wieland, Herder, Jacobi in Neid und Verdruß stützten, wie Falk, Merkel, Böttiger, eine Classe, die man ungern so intim mit einem Herder verkehren sieht; endlich die Schriftsteller, welche den Mittelstand entweder wie Kotzebue und Iffland rührten und damit in der bequemsten Art von seiner höheren Moralität überzeugten, oder ihm diese wie Huber durch Wehklagen über jede Extravaganz zum Bewußtsein brachten. Die welche die ganze Bewegung haßten, alsdann die welche an irgend einem Punkte ihrer Bahn Halt machen wollten, war es bei Lessing oder Kant oder Schiller: sie alle ließen ihre verworrenen Stimmen durch einander vernehmen. Eine andere und bedeutendere Opposition bestand. Ihr gehörten hervorragende Schriftsteller, wie Schiller, Jean Paul, Herder, Jacobi an, ebenso die Vertreter exakter Wissenschaft und strenger empirischer Methoden, endlich Männer welche in hervorragenden Stellungen gesunden sittlichen Lebenssinn zu ächtem Verständniß der Welt gebildet hatten. Diese schweigsame Opposition war es, welche die Jenaer Literaturzeitung nöthigte, vor den Folgerungen von Schelling und Friedrich Schlegel Halt zu machen, um die Fühlung mit ihr zu behalten; sie war es, welche das Athenäum und die Erlanger Literaturzeitung niederhielt. Aber selten mischte sich ein Mitglied derselben in den Streit und im Vordergrund der Partheikämpfe gegen die neue Schule tummelte sich die triviale Nichtigkeit, welche in der Verneinung ihre Stärke hat, die Arbeitsschen, welche die Unbefangenheit des unpartheiischen Zuschauers gegenüber großen geistigen Anstrengungen voraus hat, die Menschen ohne Wille, ohne Gedankenarbeit und ohne Leidenschaft, welche sich mit dem Gewand der auf Erfahrung gegründeten Wissenschaften oder auf das Leben gegründeten Moral drapirten.

Der erste auf dem Kampfplatz war der alte Landsknecht, Friedrich Nicolai, der gegen Kant, Goethe, Fichte seit lange focht und angesichts der drängenden Nothwendigkeit, diese Männer zu belehren, nie dazu gekommen war, selber etwas zu lernen. Seine allgemeine Bibliothek, die größte deutsche Zeitschrift neben der Jenaer Literaturzeitung, sprach im Namen der positiven Wissenschaften; aber man sucht in ihren dicken Bänden vergeblich Bericht über den großen Gang derselben; neugierig und streitsüchtig drängt sie sich vor, wo literarische Scheinkriege geführt oder die Hefen der Aufklärung umgeboten wurden. Doch drang ihr billiges Löschpapier in die Landstädtchen Niederdeutschlands, die sonst nur selten Bücher sahen. Selbst der

biedere Oheim in Landsberg, der nun sehr alt wurde, stand merklich unter ihrem Einfluß und Schleiermacher mußte Aeußerungen vernehmen, die ihr Nachhall waren. Ueber Novalis Hymnen bemerkt Stubenrauch: „da sind Stellen darin, wie man sie in Porst und Schmolke lange Zeit mit Unwillen gelesen hat, und dergleichen Vorstellungen sollen nun durch eine so beliebte Zeitschrift wieder in Umlauf gebracht werden. Das geht mir nahe“ [12]). — Alsdann trat im September 1799 Kotzebue mit seinem hyperboreischen Esel hervor. Man sah in Roman und Schauspiel Individuen, welche mit Sätzen von Friedrich Schlegel und Schleiermacher aus dem Athenäum im Munde sich so lange unnütz machten, bis sie etwa von einer Weltdame geheilt oder nach verschiedenen schlechten Streichen in's Tollhaus abgeführt wurden. Mit vornehmem Behagen schaute sich Friedrich im Leipziger Theater die Karrikatur seines lieben Selbst an und auch Schleiermacher hatte seine Freude an dem Antheil, den ihm Nicolai's Güte an dem Helden seiner „Adelheid“ gewährte. — Zugleich aber begann der Schaum der Berliner Literatur, das dort einheimische Pasquillantenthum, sich zu bewegen. 1799 erschien die Laterne des Diogenes, welche die edle Dorothea beschimpfte. Fichte drang auf gerichtliche Verfolgung und man hatte Aussicht den Verfasser in der Person des Predigers Jenisch in Berlin zu entdecken: desselben, welcher Schleiermacher so beharrlich verläumdet hat und über den dieser dann schließlich die herbe Todtenschau in der Literaturzeitung hielt [13]), mit der ihm eigenen antiken Unerbittlichkeit, welche dem sittlichen Gedanken gegenüber kein Mitleid, auch nicht das schwächliche de mortuis nil nisi bene, kennt. Aber Jenisch leugnete und man wußte nur zu gut, durch welches Mittel er selbst gegenüber dem gerichtlichen Beweis in einem früheren Fall entronnen war. Um Dorotheens willen war es für die Freunde ein sehr schmerzlicher Vorfall.

Nun trat im Winter 1799/1800 die Literaturzeitung auf die Seite der Gegner. Nachfolgerin der von der Leibnitzschen Schule getragenen Acta Eruditorum, durch einen glücklichen Griff 1785 an der aufstrebenden Universität Jena gegründet, verknüpfte diese in großem Styl behandelte Zeitschrift die aufsteigenden Interessen der Philosophie Kants, der Dichtung Schillers und Goethe's, der Philologie Friedrich August Wolfs mit eingehendem Bericht über den Fortgang der fachmäßigen Gelehrtenarbeit. Sie beruhte gewissermaßen auf einem Vertrag zwischen den herrschenden Mächten. Aber diese Stellung, durch welche sie sich rasch gehoben hatte, begann mit dem

12) Stubenrauch an Schleiermacher, den 1. September 1800. Handschriftlich.
13) Jen. Literaturzeitung 1806 No. 101. Briefw. 4, 615.

Ausgang der neunziger Jahre ihr große Schwierigkeiten zu bereiten. Sie hatte sich zunächst von den ruhigeren Wogen der Bewegung tragen lassen, 1788 hatte sie erklärt, daß Reinhold durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens die Philosophie vollendet habe, sie war dann mit der Jenaer Studentenschaft von ihm zu Fichte fortgegangen und hatte Wilhelm Schlegel die Herrschaft über die ästhetische Kritik überlassen. Doch war dies der äußerste Punkt, zu welchem sie sich fortreißen ließ; denn sie kannte ihre gelehrten Mitarbeiter und ihr Publikum. Vor Schelling und Friedrich Schlegel hielt sie an. Nun begann es ihr auch in dem großen Hause zu Jena, von dem aus sie ihre Herrschaft übte, unbehaglich zu werden. Die Universitätsstadt füllte sich mit jungen Genies, „ein Nest voll Nattern" nannte sie damals der Jurist Feuerbach und Nicolai schildert mit ausgesuchter Bosheit das Aufeinanderplatzen der großen Geister in der kleinen Stadt: der Berliner Intelligenz war es freilich leichter gemacht, sich auszuweichen. So aneinandergedrängt und in nächster persönlicher Berührung, konnten die Literaturzeitung und die neue Schule den Bruch nicht vermeiden. Zu den Schlegel gelangte das Stadtgerücht, daß man sich im Hause des Redakteurs an einer Komödie erheitert hatte, deren Held in Sentenzen des Athenäums redete und Garve für einen mittelmäßigen Philosophen erklärte. Zwischen Schelling und den Redakteuren kam es zu unerquicklichen Erörterungen: gerade der Naturphilosophie gegenüber waren die Vertreter der Erfahrungswissenschaften am empfindlichsten und hier löste sich daher schon aus sachlichen Gründen nothwendig der Vertrag, auf welchem der bisherige Bestand der Literaturzeitung beruhte. Dazu kam, daß mit Schelling damals nicht leicht persönlich zu verhandeln war. So schied die neue Schule aus der Verbindung mit der Literaturzeitung aus und den 13. November erschien im Intelligenzblatt Schlegels Abschied.

Sofort begann in der Literaturzeitung Huber den Kampf gegen die neue Schule, in der ihm eigenen Theaterstellung edler sittlicher Entrüstung. Die Schönfärberei, durch welche Therese Huber das Leben ihres Gatten in ein harmloses Idyll umgedichtet hat, darf über diesen Mann nicht täuschen, dessen wahrer innerer Zustand in den persönlichen Verhältnissen Haltlosigkeit war, in der Schriftstellerei Arbeitsschen oder Unfähigkeit zu wirklicher Arbeit. Nach dem leeren Spiel seiner Jugend mit Genialität warf sein kenntnißarmer Kopf sich in ästhetische Kritik; er trieb sich zwischen dem Lesen und Beurtheilen schlechter Romane, gelegentlicher Schriftstellerei in der Art von Kotzebue und dazwischen einer Nachbildung von Styl und Gedanken Schillers, Forsters, Wilhelm Schlegels umher. Solcher Art war der Schriftsteller, welcher nun in der geachtetsten deutschen Zeitschrift die Leistungen der Schlegel und Schleiermachers seiner Prüfung in einer Reihe von Aufsätzen unterwarf. Er

begann mit einer Kritik des Athenäum und glaubte Wilhelm und dessen Frau zugleich brieflich die Beweggründe seines Angriffs eröffnen zu müssen. Es ist eine Antwort Carolinens vorhanden, in welcher diese seine alte Freundin mit ihrer unerbittlichen Schonungslosigkeit seinem flüchtigen Gedächtniß die Thatsache zurückrief, daß er weder Philosophie noch Griechisch verstand und daher eigentlich nicht in der Lage war, Aufsätze, die von Philosophie und griechischer Literatur handelten, zu beurtheilen. Wilhelm wies vornehm und scharf das moralische Pathos gegenüber Fragen der Kunst und Wissenschaft in seine Gränzen zurück[14]. Als Hubers Brief und die Antworten nach Berlin an Schleiermacher abschriftlich gesandt wurden, schrieb dieser das Folgende an Wilhelm. „Die Huberiana haben mir viel Vergnügen gemacht; das Seufzen der Kreatur ist für unser einen immer ein sehr spaßhafter Anblick; aber Ihre Antwort ist mir, wenn ich so sagen darf, auf der einen Seite zu gut und auf der anderen nicht gut genug: es ist zu viel von Ihnen darin und zu wenig für Huber. Sie sind bei aller erschrecklichen Bosheit doch wieder erstaunlich gutmüthig; sein soi disant Glaube an die Möglichkeit einer besseren Kritik durch Sie und die Ihrigen hat Sie ordentlich verleitet, ihm etwas von Ihnen selbst zu sagen und dann haben Sie sich doch wieder nicht enthalten können, ihm zu sagen, daß er es nicht verstehen könne. Das muß nothwendig böses Blut machen, und warum soll man das einem Menschen anthun, der nichts hat als sein gutes Blut? Wenn es einmal sein soll, daß man sich mit solchen Armen an Geist einläßt: so würde meine Manier nur die sein, die sein sollende Moralität aus sich selbst zu bekriegen. Der Satz des Widerspruchs ist das einzige Reizmittel für solche Naturen, und auf diesem Wege hätten Sie ihn mit der größten Andacht und Freundlichkeit ganz zermürben können, eine Operation, die ihm vielleicht gar etwas hätte helfen können. Doch Sie werden ja sehen — wenn anders meine Idee zu einem Büchlein über die deutsche Literatur realisirt wird — wie ich es treiben werde, wenn ich einen Repräsentanten dieser Denkart coram nehme, und ich hoffe, Sie sollen mir dann zugestehen, daß ich ganz eigen dazu gemacht bin, zu diesen biederherzigen Seelen zu reden"[15].

So war die Lage, als Schleiermacher Monologen und Lucindenbriefe im Frühjahr 1800 beendigt hatte. Das Jahr, welches folgte, war sehr arm an Lebensfreude für ihn, es steigerte die inneren Verwickelungen in seinem

[14]) Caroline an Huber, handschriftlich, in Carolinens Correspondenz. — Den Brief Wilhelms an Huber habe ich mitgetheilt preuß. Jahrbücher 8, 225.
[15]) Schleiermacher an Wilhelm Schlegel, d. 18. Januar 1800, handschriftlich.

Kreise und erwies klar, wie unmöglich ein gemeinsames Handeln der Genossen war.

In seinen persönlichen Zuständen seit dem Frühjahr 1800 verfolgten ihn widrige Schicksale in der eigensinnigsten Verkettung. — Kolikartige Anfälle, welche die Plage seines späteren Lebens gewesen sind, traten damals heftiger auf als je zuvor und nöthigten ihn seine Arbeiten einzuschränken und seiner Gesundheit zu gedenken, was dieser spröde Wille immer wie eine Niederlage empfand. Auf einer ihm von Herz als seinem Arzte aufgenöthigten Fahrt nach einem benachbarten Gute machte er damals die „interessante Bekanntschaft des Generals Bischofswerder, des ehemaligen Regenten der preußischen Monarchie," dessen verhängnißvoller Einfluß auf den Nachfolger Friedrichs des Großen ihm noch von den Candidatenjahren her in nur zu genauem Andenken war. „Der Mann scheint bei der Veränderung seines Zustandes wenigstens keine Langeweile zu empfinden, indeß habe ich auch nichts an ihm gefunden, was Achtung einflößte. Er sprach von dem Könige, den er so sehr gemißbraucht hat, ohne Liebe und redete viel Philosophie und Moral in der feinsten Art der Heuchelei, die auf das Geheimhalten keinen besonderen Accent legt. Mit mir sprach er viel über Erziehung, ganz in dem gewöhnlichen Ton eines Edelmanns, der es zur Schau trägt, daß er seine Kinder über die Sitten und Vorurtheile seines Standes erheben will" [16]). — Im Lauf des Sommers häuften sich dann alle Schwierigkeiten seiner äußeren Lage bei der Charité. Seine Schwester bedurfte in den engen Verhältnissen bei der Gemeinde in Gnadenfrei zuweilen seiner Hülfe und es drückte ihn schwer, daß seine Stellung, die noch immer neben freier Wohnung, Holz, Mittagessen u. s. w. nur 300 Thaler eintrug, ihn damals zweimal hinderte, so rasch und in solchem Umfang, als er wünschte, ihr beizustehen. Er mußte darauf verzichten die Freunde in Jena zu sehen, obwohl gemeinsame Angelegenheiten eine Besprechung dringend forderten. Widerwärtige Verhältnisse entstanden als er im Herbst in die endlich ausgebaute Charité einziehen sollte. Er war genöthigt bei dem Armendirektorium über seine Wohnung Beschwerde zu führen, ja mit gerichtlicher Klage zu drohen, und seitdem er sie im Herbst bezog, zeigten beunruhigende Krankheitserscheinungen, wie wenig sie seiner Gesundheit zusagte. Ein neu eingetretener College mehrte die fatalen äußeren Geschäfte. Und von jener tiefgreifenden religiösen Wirksamkeit, deren er fähig war, blieb er in dem Betsaal der Charité; ohne Confirmandenunterricht, ohne einen seinem eigenthümlichen Talent entsprechenden Zuhörerkreis nach wie vor ausgeschlossen [17]).

---

[16]) Den 5. Mai 1800, an Charlotte. [17]) Zu dem Gedruckten Charlotte den 15. Juni 1800, handschriftlich.

Die große Art, in der er über äußeres Glück und äußere Wirksamkeit dachte, erhob ihn über diese Miseren. Noch umgab ihn ein Kreis geliebter Menschen, obwohl er stark empfand, wie die kräftige intellectuelle Bewegung der alten Zeit ihm fehlte. Seine damalige äußere Lebensordnung schildert er in einem Brief an Charlotte: „Alle meine Freunde haben ihre bestimmte Zeit, wenn ich sie am liebsten besuche; zur Grunow springe ich manchmal des Vormittags auf ein Stündchen herüber; außerdem bin ich aber alle Woche einmal des Abends da. Zu Eichmanns gehe ich am liebsten zum Mittagessen, denn dann gehen die Kinder nach Tisch in die Schule und man kann noch eine Stunde ruhig plaudern. Die Herz sehe ich am liebsten zwischen dem Mittagessen und der Theestunde, denn in dieser Zeit kommt nicht leicht jemand als vertrautere Freunde des Hauses; überraschen mich dann am Ende Fremde, so bleibe ich, je nachdem sie mir gefallen, wohl noch ein Stündchen oder nehme gleich meinen Abschied; zu größeren Gesellschaften lasse ich mich nur selten einmal bitten. Professor Spalding besuche ich immer des Abends, so auch einen jüngeren Sprachgelehrten" (es war Heindorf) „den ich sehr lieb habe; das geschieht aber nur alle Monat einmal. Zu Hause arbeite ich dann Abends von 7 oder 8 bis 12 oder 1 Uhr." — Eine interessante neue Erscheinung in seinem Kreise war Jean Paul, der durch Friedrich auf Schleiermacher aufmerksam gemacht war und dessen Monologen liebte. Doch gefielen sich die beiden bei ihrer ersten Begegnung in einer großen Gesellschaft nicht. Der Dichter erklärte, daß Schleiermacher von all dem Guten, das er von ihm gehört, nichts anzusehen noch anzuhören sei, und Schleiermacher seinerseits fand an ihm auch nicht den Ausdruck des Gefühls und der Kindlichkeit den er erwartet hatte. Sie kamen sich auch später nicht nahe. Jean Paul wurde von den Schriften Schleiermachers lebhaft angezogen, aber für Schleiermachers formstrengen, classisch gearteten und männlichen Geist war die Einseitigkeit formlosen Gefühlslebens in dem Dichter schon seit Jahren kaum erträglich[18]).

In alter Innigkeit hielt Schleiermacher auch in dieser Zeit mit den Geschwistern, Charlotte und Karl zusammen; die Verbindung mit der Stiefmutter und den heranwachsenden Geschwistern aus der zweiten Ehe schlief damals zeitweise ein, da die engen Verhältnisse beiderseits unmöglich machten, einander kennen zu lernen.

Je kürzer der Bruder in seinen Briefen zu sein pflegte, desto größer

---

[18]) Denkmale S. 96. Briefw. 1, 245 f. 4, 69. Letztere Stelle berichtigt die Notiz der Henriette Herz, Jean Paul habe damals durch sie zuerst die Reden über Religion kennen gelernt.

war die Freude ihn in Berlin auf der Durchreise von Stettin nach Schlesien zu sehen, wo er sich, resolut wie er war, bald Geschäft und häuslichen Herd gründete. Die geistesverwandte Charlotte erhob sich unter des älteren Bruders stillem Einfluß immer sicherer über die Enge des herrnhutischen Schwesternhauses. „Worüber ich gern am ausführlichsten wäre," schreibt ihr Schleiermacher am Schlusse des Jahres 1800, „das ist nicht dieses oder jenes Einzelne, sondern meine große Freude an Deinem Innern, wie es jetzt seine letzte Gestalt gewinnt und sich äußert. Du scheust jetzt mancherlei Gefühle nicht mehr so wie sonst; und was noch von dieser Art in Dir ist, ist gar nicht mehr das nämliche. Jener Zustand war gewiß etwas Nothwendiges und Natürliches in Dir, aber es ist auch eben so nothwendig und natürlich, daß er sich in diesen aufgelöst hat. Du und ich, wir sind wie zwei ausgewählte Beispiele von der verschiedenen Art, wie menschliche Herzen geführt werden und, daß ich so sage, von dem entgegengesetzten Klima in der Gemeine und in der Welt. Du hast durch Enthaltsamkeit des Herzens diese Stärke gewonnen, die nun mehr Selbstvertrauen erzeugt hat, ich hingegen durch unablässige Bewegung und Strapazen desselben. In der Gemeine habt ihr gleichsam eine weibliche Constitution, die man auch im Körperlichen durch Ruhe und Stille heilt und stärkt, dagegen, wer eine männliche hat und starke Bewegung braucht, in die Welt hinaus muß und da mit seinem Gemüth auf dem entgegengesetzten Wege an denselben Punkt kommt." „Mein Ganzes Eigenthümliches," antwortet die Schwester hierauf zustimmend [19]), „wie mich meine gute Mutter schon kannte, bricht nach verschiedenen Wandelungen meiner Ideen, immer mehr hervor, und von jenem Anderen, was ich Jahre lang mit allen seinen Nebenphantasieen festgehalten, bleibt nur das, was mir wahres Bedürfniß ist. Wenn Du mich während meines ganzen Hierseins in allen Verhältnissen und Aeußerungen beobachtet hättest, so würdest Du diese stufenweisen Veränderungen und manchmal auch das Stillestehen meines Ideenganges mehr inne haben." — Auch äußerlich konnte er ihr eine behaglichere Lage schaffen als sie sonst unter den Schwestern des Erziehungshauses gewöhnlich war. Sie brauchte das; ihr mildthätiges Herz und ihr beschaulicher Geist verlockten sie zu manchem Rechenfehler. Es ist rührend, wie sie dem Bruder von ihrem kleinen Haushalt Rechnung ablegt und hinzufügt: „durch das Beispiel unserer Seligen ist mir das Verlangen, andere glücklich zu machen oder zu erfreuen, gleichsam mit zu Theil geworden." Doch verspricht sie, künftig wolle sie sich „mit kleinen Freuden des Wohlthuns begnügen und warten auf jenen

[19]) Charlotte an Schleiermacher d. 7. Febr. 1801. Handschriftlich.

großen unendlichen Raum meiner Wirksamkeit, wo weder Körperschwäche noch andere conventionelle Umstände mich hindern werden thätig zu sein"[20]). Er setzte sie in die Lage, in der bisherigen Weise mit größerer Sicherheit fortleben zu können.

Wichtige Lebensbeziehungen ihres Bruders traten ihr nahe, als die Familie Dohna auf einer schlesischen Reise sie in Gnadenfrei besuchte. Auch Friederike war mit der Familie, obwohl schon sehr angegriffen von den schweren Kämpfen, in welchen sie eine Verlobung gelöst hatte. „Herzlich froh bin ich," hatte Schleiermacher den 17. Februar 1800 hierüber geschrieben, „das kannst Du leicht denken, es würde mich sehr geschmerzt haben, wenn das herrliche Mädchen an einen verschleudert worden wäre, der das Gute und Schöne nicht verstanden hätte und wenn sie ihr Leben in einer gewöhnlichen vornehmen Ehe hätte hinbringen müssen. Es giebt für mich gar keinen unangenehmeren Anblick und was mich tiefer verwundet, als eine schlechte Ehe, wo die Leute so nebeneinander wegleben ohne Liebe"[21]). Es war ein Sonntag Morgen, vor der Gemeindestunde, als die Familie in dem Erziehungshause zu Gnadenfrei ankam. „Ich eilte," erzählt Charlotte, „auf den großen Gang, der zur Treppe führt, welche sie eben heraufstiegen. Ein männliches Wesen, nebst dem Bruder, der herumführt, erwartete mich. Ich ahnte Graf Louis und er war es, der mit einer liebenswürdigen Bescheidenheit und Herzlichkeit sich meiner Bekanntschaft freute und Deiner mit einer Dankbarkeit erwähnte, die mich innigst rührte. Die alte Gräfin kam mir einige Stufen entgegen und war sehr artig und herzlich. Der Graf ganz so wie ich mir ihn gemalt habe. Nun sah ich drei Comtessen, erkannte bald Friederike, wollte aber doch nicht gleich mich nahen. Christiane und Auguste beide sprachen herzlich von Dir und ich frug endlich, ob jene die Comtesse Friederike sei. In meiner Stube, welche wir noch im Vorbeigehen ansahen, bezeigte ich ihr mit wenig Worten meine Freude, konnte aber doch ihr Bild nicht recht fassen, aus lauter Furcht, man möge meine nahe Theilnahme errathen. Als wir im Gemeindesaal anlangten, ergriff mich die Edle sanft bei der Hand und äußerte den Wunsch, neben mir zu sitzen, auf die andere Seite verfügte sich die Mutter. Ich begleitete sie ihrem Wunsch gemäß auf den Gottesacker, aber auch hier war ich sprachlos und sagte zu Friederike, sie würde das Schleiermachersche Wesen wohl ohne Worte verstehen. Sie erwiderte es mit einem Blick, den ich fühlte. Jede nahm ganz besonders Abschied. Ich wünschte Friederiken

---

20) Charlotte an Schleiermacher, 15. Juli 1800. Handschriftlich.

21) Schleiermacher an Charlotte, den 17. Februar 1800. Handschriftlich.

dauerndes Wohlsein, was sie sagte, weiß ich nicht, aber daß auch ich ihr als Lotte nicht gleichgültig bin, ließ sie mich fühlen. Louis ließ alle vorbeigehn, sprach innigst gerührt von Dir und mir, kurz der war einzig"[22]). Man sieht bei der Erzählung die Herrnhuterin im Schwesterkleid und mit ihren mühsam zurückgehaltenen überströmenden Empfindungen. Einen Briefwechsel, der zwischen Friederiken und Charlotten anhob, unterbrach bald die jäh hereinbrechende Krankheit Friederikens.

Freundschaftliche Verhältnisse und seine äußere Lage bestimmten Schleiermacher fortdauernd zu Arbeiten, welche seine wissenschaftlichen Aufgaben kreuzten. Für die Jenaer Freunde besorgte er das Athenäum, und das war zu einer Zeit, in welcher die Post sechs Tage zwischen Berlin und Jena schlich, mit Mitarbeitern wie Friedrich, nichts kleines. Mit Henriette Herz setzte er das alte unselige Uebersetzerhandwerk fort. Diese hatte die Uebersetzung von Mungo Parks Reisen in das Innere von Afrika aus den Jahren 1795—97 übernommen, um aus dem Ertrag die Aussteuer einer nahen Verwandten zu bestreiten und einen großen Theil der mühsamen Arbeit vollendete Schleiermacher[23]). Auch scheint er an Henriettens Uebertragung der Reisen Welds in den vereinigten Staaten von Nordamerika Antheil gehabt zu haben, welche 1800 erschien[24]). Von dem Buchhändler Spener wurde ihm nun im Februar 1799 der Antrag gemacht, einen historischen Almanach für ihn zu arbeiten. Auf Cooks Rath war 1788 bekanntlich an der Ostküste des Australkontinents, am Port Jackson, der höchst interessante Versuch einer Verbrechercolonie gemacht worden. Die Geschichte dieser Colonie bot in moralischer Rücksicht einige Thatsachen, welche Schleiermachers Interesse reizen mußten. Spener übernahm, ihm „einen sehr vollständigen Apparat" zu liefern. So entschloß er sich zu einer Darstellung dieser Begebenheiten, obwohl ihn eigentlich im Augenblick kein Geldbedürfniß drängte. Im Sommer 1800 war er hauptsächlich mit dieser geschichtlich-moralischen Studie beschäftigt und er muß ziemlich weit fortgeschritten gewesen sein, als ihn im Herbst 1800 das Ausbleiben unentbehrlicher Materialien und wohl auch ein dringender Grund sich zu einer anderen Arbeit zu wenden, bestimmten, diese Erzählung auf das folgende Jahr zu verschieben; dann ist sie liegen geblieben. Die Mißverständnisse, welche durch die Reden hervorgerufen worden waren, drängten ihn dazu, die erste Sammlung seiner Predigten herauszugeben, welche durch Tiefe und

---

[22]) Charlotte an Schleiermacher, den 14. Juli 1800. Handschriftlich.

[23]) Zur Berichtigung von Fürst, Henriette Herz S. 40 erwähne ich: Schleiermacher an seine Schwester, 25. Juli 1800, handschriftlich, über Mungo Park: „den ich auch größtentheils übersetzt habe."

[24]) Nach Fürst, Henr. Herz S. 40. In seiner Correspondenz finde ich keine Erwähnung.

Feinheit ethischer Charakteristik unvergleichlich sind. In dieser Arbeit vergingen die letzten Monate des Jahres 1800.

In dem weiteren Kreise der Genossen lösten sich immer mehr die alten Verhältnisse.

Schelling verließ Ostern 1800 Jena, um in Bamberg und Wien unter der Anleitung hervorragender Physiologen und Mediciner zu arbeiten und gleichzeitig begab sich Caroline Schlegel nach langwieriger Krankheit mit ihrer Tochter Auguste in das Bad Bocklet. Dort starb Auguste, in der Blüthe der Gesundheit und des Glücks, nach einer Krankheit von wenigen Tagen im August 1800; Schelling war von Bamberg gekommen und hatte sie in den letzten Tagen mit Opium behandelt. Das an sich furchtbare Ereigniß, welches Friedrich, Tieck, Steffens, Alle, welche dieser Leben athmenden Natur nahe gestanden, auf das Tiefste erschütterte, war für die Nächstbetheiligten wie ein Verhängniß. — Mit ihr schwand aus dem Leben Wilhelm Schlegels, das zum Lohn für unerhörte Aufopferung einer weichen Natur nun verödet und beschimpft war, das Einzige, was er ohne Bitterkeit der Empfindung hegen und lieben konnte. „Es ist," schrieb er Tieck, „als hätte ich alle meine Thränen hierauf gespart und manchmal habe ich ein Gefühl gehabt, als sollte ich ganz in Thränen aufgelöst werden." Zwischen dem Mitleid mit Carolinen, welche halbe Nächte in Thränen und Krankheit zubrachte, dem Andringen Friedrichs, Verhältnisse die ihn innerlich zerstörten zu enden, hatte er keinen Wunsch als Frieden. „Was Du mir schreibst, sagt ihm Friedrich den 18. Mai 1801, die Art und die Gesinnung, die haben mich innig gerührt und Alles hat mich mit Schmerz und mit Traurigkeit erfüllt. Ja, ich glaube, den ruhig Beobachtenden schon muß die Vorstellung Deines Schicksals mit der tiefsten Rührung erschüttern"[25]). Es ist nur zu gut bezeugt, daß Eitelkeit und kalte Glätte in seiner späteren Erscheinung vor Allem hervortraten. Dies war, was seiner weichen, edlen, aber den großen Beweggründen des männlichen Lebens nicht zugänglichen Natur das Leben übrig gelassen hatte. Die objektiven sittlichen Mächte haben sich furchtbar an ihm gerächt, durch ein ganz verödetes, dazu durch elenden Klatsch und Hohn verekeltes Leben. — Schelling ward auf das Krankenlager geworfen und sein starker Körper litt lange unter den Nachwehen dieser Begebenheit, welche er noch nach Jahren „die schmerzlichste seines Lebens" nannte. Jenes einsame Verschließen des leidenschaftlichsten Inneren, welches seine späteren Jahre und die Werke derselben bezeichnet, begann. „Warum bist Du nur so traurig?" schrieb Caroline einige Monate nach dieser Zeit, „ich möchte Dir ganz kindisch sagen:

---

[25]) Friedrich Schlegel an Wilhelm, d. 18. Mai 1801. Handschriftlich.

ich bin es ja nicht. Ich bin es nicht anders als ich es ewig sein muß und dein Trost ist der meinige. Unser Kind weicht mir keinen Augenblick von der Seite"[26]. Nichtsnutziger Klatsch, nichtsnutzig und ehrlos, selbst wenn Schelling auch in der Behandlung nicht das Richtige getroffen hätte[27], lief über seine Verordnungen an Augustens Krankenbett um. Er hätte ihn und Wilhelm Schlegel nicht bestimmen dürfen, sich zu vertheidigen und so nach Jahren vor dem ganzen Publikum auf die Tage dieser Krankheit zurückzukommen. Aber auch hier hatte die Literaturzeitung ihre den Gegnern der Schule immer bereiten Spalten geöffnet und die Genossen hatten leider das Publikum gewöhnt, auch verächtliche Gegner nicht ohne Antwort zu lassen

Von nun ab verlief Alles, als sei es auf Wilhelms innere Zerstörung und die Zerrüttung des freundschaftlichen Kreises in Jena abgesehen. Am 1. October 1800 verließen Schlegel, seine Frau und Schelling Bamberg, wo sie seit Augustens Tode geblieben waren; in Coburg trennten sich ihre Wege und Schlegel mit seiner Frau ging nach Braunschweig, Schelling kehrte nach Jena zurück. Ein wesentlicher Bestimmungsgrund der Rückkehr Schellings nach Jena war, daß Friedrich den unglückseligen, vergebens von Schleiermacher bekämpften Entschluß gefaßt hatte, sich „der verlassenen Transscendentalphilosophie anzunehmen." Schelling hegte eine tiefe Abneigung gegen Friedrich, seitdem dieser bei Wilhelm auf die Trennung von Carolinen gedrungen und die letztgetroffene Entscheidung mißbilligt hatte, er haßte zugleich den „poetischen und philosophischen Dilettantismus" desselben, und er konnte gleich nach einigen Vorlesungen Fichte melden, Schlegel sei bereits „todtgeschlagen und begraben;" Friedrich hat nicht über dies Halbjahr hinaus gelesen. Noch verbitterter wurden die Beziehungen, als Caroline im Frühjahr 1801 von Braunschweig nach Jena zurückkehrte, während Wilhelm sich in Berlin niederließ. Nun begann auch das Verhältniß der Brüder untereinander zu leiden. Schleiermacher mahnte Friedrich und Dorothea sehr ernst, der Rücksicht nicht zu vergessen und sich in die Verhältnisse des Bruders nicht einzumischen. Erst im Frühjahr 1803 fand die Trennung statt, bald darauf Schellings Verbindung mit Caroline. Es ist bezeichnend für Wilhelm Schlegel, im Guten und Schlimmen, daß er während dieser ganzen Zeit mit Schelling auf dem gesellschaftlichen Fuß von Freunden blieb.

Auch Schleiermachers Verhältniß zu Fichte war seit seiner Kritik immer gespannter geworden. Es lag in Fichte's Wesen und System oder was dasselbe ist in seinem Charakter, daß er neben sich keine selbständige For-

---

26) Aus Schellings Leben 1, 251. 27) Vgl. Briefw. 3, 210. Zu dem bisher Bekannten nun aus Schellings Leben 1, 388 ff.

schung duldete, welche an irgend einem Punkte zu anderen als seinen Ergebnissen gelangte. So umgab er sich auch in Berlin mit Personen wie Bernhardi, welche nichts als die Anwendung seiner Ideen in den realen Wissenschaften für sich in Anspruch nahmen, oder wie Woltmann und Feßler, welche er als bloße Werkzeuge seiner Pläne ansehen durfte. Es war natürlich, daß diese Werkzeuge, ähnlich dem Körper und den Leidenschaften in seiner Ethik, dann ihren Nebenzwecken zuweilen nachgingen und ihm starke Enttäuschungen bereiteten. „Fichte," schrieb Schleiermacher an Wilhelm den 29. August 1800, „hat erst hier ganz kürzlich eine traurige Erfahrung davon gemacht, was dabei herauskommt, wenn man sich in etwas hineinzwängt, was von schlechten Menschen schlecht eingeleitet ist, und er hat sich von den erbärmlichsten Subjekten eine Nase müssen drehen lassen, und nun wollte er schon wieder" (bei dem Plan einer Zeitschrift) „eine Gelegenheit mit Woltmann benutzen, bekannte auch unverhohlen, daß dieser ein schlechter Schriftsteller sei, allein er werde ihm schon die Flügel lähmen und mit ihm machen, was er wolle. Sollte dieses monarchische Prinzip nicht weiter hinaus angewendet werden?" [28]) Eine deutliche und sehr scharfblickende Anspielung, wie Fichte auch die Schlegel ansah. Hatte derselbe doch im Februar an Reinhold geschrieben, daß er zwar in dem Plan einer Literaturzeitung mit den Schlegel verbunden sei, daß er sich aber „den arroganten und seichten Wilhelm vom Leibe zu halten wissen werde," und daß Friedrich wol „Zucht annehmen" werde. Schleiermacher selber wußte genau wie er zu ihm stand. Nachgerade mied er es als zudringlich, Fichte zu besuchen, da dieser ihn weder je besucht noch zu sich eingeladen hatte. Sein Stolz verstand diese stumme Erklärung und sie sahen sich nur noch, wenn ein bestimmter Auftrag Wilhelms dazu nöthigte.

Diese persönlichen Verhältnisse entschieden von vornherein über das Schicksal des Planes einer Literaturzeitung, ja jeder künftigen einmüthigen Wirksamkeit.

Eine umfassende Correspondenz zwischen Wilhelm und Schleiermacher zeigt, mit welcher wirklichen Leidenschaft beide diesen Plan verfolgten, wie diese schwierige Aufgabe die zwei geschäftskundigen, genauen, auf die Minute pünktlichen und fertigen Menschen einander nahe brachte, an welchen Umständen endlich ihr Entwurf scheiterte. Der erste Anlaß des Unternehmens lag in den Schwierigkeiten, welche der Verleger des Athenäum machte und man gedachte nur die gefürchtete Zeitschrift der Schule mit anderem Namen fortzusetzen, unter Wilhelms Leitung, von wenigen Mitarbeitern unterstützt. Erst

---

[28]) Schleiermacher an Wilhelm, 29. August 1800. Handschriftlich.

als Wilhelm und Schelling mit Cotta in Unterhandlung traten, erwuchs ein im Styl der großen Literaturzeitungen gedachter Plan kritischer Jahrbücher der Literatur, deren Entwurf den 7. Juli 1800 an Schleiermacher gesandt wurde, damit er seine Zustimmung gebe und ihn Bernhardi und Tieck mittheile. Fichte gegenüber bestand eine Schwierigkeit. Man wußte, daß dieser schon in Jena einen ähnlichen ausgearbeitet hatte, der in der Absicht einstimmig, in der Organisation aber ganz unannehmbar war. So ward beschlossen, ihm erst die fertige Thatsache nach dem Abschluß mit Cotta mitzutheilen. Da erschien, während die Verhandlungen zwischen Cotta und den Genossen im Gange waren, im August plötzlich eine gedruckte Ankündigung von Jahrbüchern der Kunst und Wissenschaft, in Ungers Verlag, ausgehend von Fichte, welcher einen Entwurf Woltmanns aufgenommen und in seinem Sinne umgearbeitet hatte.

Das Verhältniß beider Pläne, des von Wilhelm und Schleiermacher festgestellten und des von Fichte entworfenen, ist im Kleinen dem ähnlich, welches später zwischen dem Plan Fichte's für die Gründung der Universität Berlin und dem Schleiermachers bestand. Fichte's Entwurf war monarchisch und sollte in Einer Hand die gewissermaßen willenlose Arbeit Vieler sammeln. Eine Ausführung von ihm[29]) will einem Redakteur und vierzehn Unterredakteuren übertragen, aus den eingesandten Aufsätzen der Mitarbeiter Generalübersichten zu gestalten und zu diesem Zweck nach Willkür, ohne jede Verpflichtung der Rechenschaft zu streichen und zu verändern; kein Absatz und kein Name soll die Spur bezeichnen, wo ein solcher Beitrag beginnt und endet; dem Redakteur soll das Recht zustehn, ebenso mit den Uebersichten der Abtheilungsdirigenten zu schalten, wie diese mit den Aufsätzen der Mitarbeiter. Es wäre eine Art Strafanstalt für Schriftsteller von eigenwilligem Charakter und eigenen Ideen geworden. Wilhelm Schlegel und Schleiermacher wollten dagegen keine andere Einheit als die des Geistes und des Strebens, sie wollten für den gemeinsamen Zweck die freie Thätigkeit Gleichstrebender vereinigen und ihre Einrichtungen waren in diesem Sinne außerordentlich zweckmäßig entworfen.

Auf Fichte's Aufforderung an die Jenaer seinem Unternehmen beizutreten erklärte sich Schelling in einem Brief vom 18. August 1800 für bereits gebunden und zwei Tage darauf folgte ein Brief Wilhelms an Fichte, der diesen „mit allen Seilen der Liebe und der Gewalt herüberzuziehen" versuchte. Schleiermacher wurde gebeten, diesen Brief nebst dem von dem Freunde und ihm selber vereinbarten Entwurf Fichte zu bringen und mit ihm zu unterhandeln.

---

[29]) Handschriftlich, im Nachlaß Wilhelm Schlegels.

Den 29. erzählt Schleiermacher: „Noch an dem nämlichen Tage bin ich Nachmittag zu Fichte gegangen. Er kam mir damit entgegen, daß es ihm recht lieb sei, daß ich gerade jetzt käme, er habe einen Brief erhalten, der ihn entsetzlich ärgere, und über dessen Inhalt er gern mit mir reden wolle. Es war Schellings Brief und Sie können denken, daß er nun den Ihrigen schon nicht in der besten Gemüthsverfassung zur Hand nahm. Er las mir ihn stellenweise vor und kommentirte. Seinen Plan nannte er einen Nothplan. Er habe hier einen Plan bei Unger vorgefunden, habe ihm gesagt, er wolle das Ding wohl machen, Unger habe sich ihm darauf ganz in die Arme geworfen und er habe ihm auch alle versprochen." Schleiermacher erwiderte, daß Fichte unter solchen Umständen noch ganz freie Hand habe. „Darauf kam dann das Bekenntniß heraus, welches mein armes Herz in eine besonders weiche Stimmung versetzte, daß Woltmann den ersten Plan gemacht und daß er also diesen Mitarbeiter bereits vorgefunden. — Sie sehen, daß Fichte mir keine Einladung hat zukommen lassen. Wir stehen auf dem besten Fuß untereinander, insofern kein Fuß auch einer ist, aber er hat niemals meinen kritischen Versuchen, auch vor der Bestimmung und ganz unabhängig von ihr, so wenig als meinen anderen Arbeiten einigen Geschmack abgewinnen können, so daß er mir auch bei der Stelle Ihres Briefs, wo Sie ihm die Notizen im Athenäum als Maßstab der künftigen angeben, sagte: gegen diese habe er nichts einzuwenden, sie wären sehr gründlich, nämlich die von Ihnen." Hierauf eine verdrießliche Erörterung des Planes selber. „In dieser unruhigen Gemüthsstimmung glaubte ich nun würden die Seite der Liebe den σκληραύχενα eher würgen als ziehen, und bat ihn also, nun reiflich zu überlegen, was zu thun sei, nachdem ich ihn so fein und schonend als möglich darauf hingeführt, daß er Euch doch nicht so a priori an Unger versprechen könne. Am anderen Tage habe ich Bernhardi hingeschickt"[30]).

Fichte stand von seinem Plan nicht ab, auch nicht als die Verbündeten sich entschlossen, ihm die Leitung der wissenschaftlichen Abtheilung in den Cotta'schen Jahrbüchern anzubieten. Vielmehr bestimmte nun ein Brief desselben vom 13. September 1800[31]) Schelling, sich loszusagen; „Fichte habe ihm Eröffnungen gemacht, die ihn bewögen, ganz zurückzutreten." Das Unternehmen zerbrach an dem, was persönlich zwischen Schelling, Friedrich und Wilhelm lag. „Worin diese Eröffnungen bestehen," meldet Wilhelm, „darüber hat er sich nicht weiter auslassen wollen, vermuthlich

---

[30]) Schleiermacher an Wilhelm, den 29. August 1800. Handschriftlich.

[31]) Nur fragmentarisch mitgetheilt in Fichte's Leben 2, 319.

aber hat ihn Fichte an alte Versprechungen gemahnt und dann ihm Argwohn gegen die Gesinnungen unseres ganzen Cirkels in Ansehung seiner beigebracht. Wie ich vermuthe hauptsächlich gegen Friedrich, daß auch Klagen über Sie und die persiflirte Bestimmung dabei gewesen, habe ich keinen Grund anzunehmen." „Ueberrascht hat mich allerdings," antwortete Schleiermacher[32]), „die Nachricht von Schellings Procedur. Auch Fichte ist von Unrecht und Duplicität nicht frei zu sprechen, und mir scheint, als ob an irgend eine künftige Vereinigung für dieses Unternehmen nach einem solchen Verfahren nicht mehr zu denken. Fichte's Idee ist sehr klar: er will unser Bündniß sprengen, aber nur nach und nach. Was mich betrifft, lieber Freund, so bin ich mit Allem, was ich leisten kann, ganz und gar der unsrige und werde nie aufhören es zu sein"[33]).

Schelling scheint nun von Jena aus, auf's Aeußerste mit Friedrich gespannt, geradezu gegen das Unternehmen gewirkt zu haben; ein Brief von ihm bestimmte wohl Cotta zum Rücktritt[34]). Nichts Umfassendes kam zu Stande. Bei Unger erschien Woltmann's Zeitschrift für Geschichte und Politik seit 1801; bei Cotta, da wenige Monate nach dieser Verhandlung auch zwischen Fichte und Schelling die alten Verhältnisse sich zu lösen begannen, das kritische Journal der Philosophie von Schelling und — Hegel seit 1802; in ihm befand sich der berühmte Angriff auf Fichte's System als eine Form der „Reflexionsphilosophie der Subjektivität."

So trat an die Stelle zusammenhängender Einwirkung auf das Publikum ein wüster literarischer Lärm. Es waren elende Gegner: Kotzebue mit den „Tabagiespäßen" seines hyperboreischen Esels; Merkel, ein Pasquillant, welcher hinlänglich durch seine ernsthafte Erklärung charakterisirt ist, Kant habe die Kritik der reinen Vernunft nur geschrieben, weil sein Magen ihm verbot, die Abendgesellschaften in der reichen Handelsstadt länger mitzumachen; Falk, der Satiriker von Fach, von dem Tieck treffend erzählt: „er suchte nach Thorheiten, suchte zuerst Theologen lächerlich zu machen, die damals in sehr beschränktem Ansehen standen, nannte hie und da einen Schriftsteller mit Namen und erhielt grobe Erwiderungen zur Belohnung, ließ sich über Blutvergießen und Regenten aus und erhielt so viel daß seine Schriften in einigen Gegenden verboten wurden": endlich hoffte er nun durch seinen Kampf mit der neuen Schule Aufsehen zu machen. Und diese nebst elenderen ihres Gleichen wurden in Weimar bei Herder und seiner Frau sowie bei Wieland, den verkannten Größen, geliebkost; die Jenaer Literatur-

---

[32]) 14. October, handschriftlich. [33]) Schleiermacher an Wilhelm 14. Octbr. Handschriftlich. [34]) Briefw. 3, 234. Dazu Fichte's Leben 2, 322.

zeitung, wenn auch mit Schamröthe und zuweilen unter dem Deckmantel ernster Rüge, gab ihren Angriffen eine zweite größere Oeffentlichkeit. Von den Entgegnungen aus dem Kreise der Genossen mußten manche Schleiermacher ebenfalls Bedenken erregen; so hätte er in Fichte's Nicolai gern gestrichen. Tiecks nicht zur Vollendung gediehene polemische Schrift, deren Anfang dieser ihm mittheilte, gefiel ihm wegen der in ihr herrschenden „ruhigen und gründlichen Verachtung." In Entzücken aber versetzte ihn Wilhelm Schlegels „Ehrenpforte", in welcher er sofort ein über den ganzen armseligen Lärm hinausragendes Gedicht von bleibendem Werth erkannte. „Wir haben sie," erzählt er Wilhelm[35]), „denselben Abend" (den 23. December, als sie ankam) „gemeinschaftlich bei Tieck gelesen, unter unauslöschlichem Gelächter und ebenso permanenter Bewunderung, und mir hat sie nachher die angenehmste unruhige Nacht gemacht, deren ich mich zu erinnern weiß. Ja, das ist Ihnen über alle Vorstellung gelungen, und wenn auch nur wenige Menschen das Ganze recht zu würdigen im Stande sind, so wird es doch seinen objektiven Zweck gewiß nicht verfehlen und es steht zu hoffen, daß manche Stücke gar nicht werden gegeben werden können, ohne daß Jedermann an Ihre göttliche Parodie denkt und lautes Gelächter das ganze Haus ergreift." Freilich mußte er zugleich melden, daß selbst ein Mann wie Herz vor Allem erstaunt war über die „Ruchlosigkeit, das Unglück des armen Kotzebue zu einem Gegenstand des Spottes zu machen." Für derartige unmännliche Schwächlichkeiten einem Menschen gegenüber, der mit elenden Verläumdungen seit Jahren auf den Ruin seiner literarischen Gegner hinarbeitete, hat Schleiermacher nie Verständniß gehabt.

Nun geschah auch, was von solchen Gegnern zu erwarten war. Schleiermachers eigener dem Publikum bis dahin in Gutem und Bösem unbekannter Name ward in den Streit gezerrt. Zuerst war es in der Diogeneslaterne von 1799 geschehen. Dort war als künftige Schrift angezeigt: „demonstrativer Beweis, daß Fichte und Schlegel die größten Männer des achtzehnten Jahrhunderts sind." „Diese Schrift des Charitépredigers Schleiermacher, welche derselbe in der literarischen Gesellschaft unter dem lauten Beifall der darin befindlichen Judenweiber vorgelesen, empfehlen wir dem Publikum zum voraus." In der Gigantomachie von 1800 nimmt der Titane Friedrich Schlegel, in Schleier verhüllt, an dem Sturm auf den Olymp Theil. Ende 1800 erschien dann Falks Taschenbuch für Freunde des Scherzes und der Satire, auf dessen Titelkupfer unter anderen Schleiermacher zu sehen war, als eine kleine verwachsene Gestalt, die „Reden über Religion" aus

---

[35]) Schleiermacher an Wilhelm, den 27. December 1800.

der Tasche ragend, am Arm von Henriette Herz; die Verse und die Prosa Falks, des Bildes ganz würdig, beschmutzten die Reden, die Lucindenbriefe und Schleiermachers Person. Die Literaturzeitung aber klatschte Beifall und citirte einen elenden Vers über „Schleiermachers Gott." Einen Monat darauf brachte sie in der Besprechung von Vermehrens Lucindenbriefen eine Denunciation Schleiermachers als des Verfassers der Kritik im Archiv und eine Hindeutung auf ihn als den Urheber der vertrauten Briefe, unmittelbar dahinter eine cynische Kritik der Briefe. Schleiermacher war der einzige, welcher diesem Troß der Pasquillanten vollkommenes verachtendes Schweigen gegenübersetzte. Aber man kann denken, mit welchem Schmerz er sich in seinem Predigerberuf, der ihm theurer als jedes andere äußere Verhältniß war, durch solche bubenhafte Angriffe gehemmt und bedroht sah. Ein Zeichen der bevorstehenden Schwierigkeiten war es wohl schon, daß der Magistrat ihn bei einer Wahl für eine gar nicht bedeutende Stelle überging, welche ihm endlich eine andere Art von Wirksamkeit möglich gemacht hätte[36].

So endete das Jahr 1800 wenig erbaulich für ihn: „Verwirrungen in der Gesundheit, Verwirrungen im Beutel, in den bürgerlichen Verhältnissen und wer weiß worin sonst." Eine weiche Schwermuth lastete auf ihm, welche er nur durch festen Willen überwand. Er war sonst am Weihnachtsabend bei Freunden gewesen, diesmal blieb er allein. In der Nacht, in welcher das neue Jahrhundert anbrach, während in Weimar die Genossen übermüthig das Hereinbrechen der neuen Zeit feierten, waren seine Gedanken besonders viel in dem fernen Schwesternhause und bei der Gemeinde, deren von einmüthigem tiefem religiösem Gefühl geweihte Feste aus Kindererinnerung ihm dann vor die Seele traten. So oft die schlechten Leidenschaften der Welt, die ihm bis zur Unverständlichkeit fremdartig war, auf ihn eingedrungen sind, hat sich in Schleiermacher der Herrnhuter erhoben, die Sehnsucht nach dem Frieden der weltfremden Gemeinden.

In dem tragischen Gang dieser Lebensverhältnisse begann so zu sagen der letzte Akt: Trennungen, Tod und Flucht aus den bisherigen Verhältnissen zerstreuten den Kreis der Genossen.

In der Mitte des März 1801 ward Friedrich Schlegel nach Weißenfels zu Hardenberg gerufen, welchen auf der Schwelle des Glücks der Tod überfiel. „Gestern," berichtet Friedrich an seinen Bruder den 27. März 1801, „kam ich von Weißenfels zurück, wo ich vorgestern Mittag den 25. Harden-

---

[36]) Das Citirte vgl. Merkel, Darstellungen aus meinem Leben S. 117., Köpke, Tiecks nachgel. Schr. 2, 35 ff.

berg sterben sah. Es ist gewiß daß er keine Ahnung von seinem Tode hatte und überhaupt sollte man kaum möglich glauben, so sanft und schön zu sterben. Er war, so lange ich ihn sah, von einer unbeschreiblichen Heiterkeit"[37]). So ging er hinweg, in der Götterdämmerung der Jugend, die Seele erfüllt von Plänen des Glücks und der Poesie, als ob er, gleich seinem Helden, nur einen größeren Schauplatz betrete. Wer kann sagen, was ihm noch geglückt wäre? Schleiermacher verlor in ihm den Mann, welcher in der ganzen Generation von der religiösen Seite ihn am tiefsten verstand. Für Friedrich Schlegels äußeres Schicksal brach eine wichtige Stütze.

Um diese Zeit begann Fichte, schon in der Ahnung des Ausgangs, eine Erörterung mit Schelling über die zwischen ihnen streitigen Punkte. Sie endete mit dem vollständigsten Bruch, mit der herbsten gegenseitigen Verurtheilung der Charaktere wie der Systeme. Dagegen erkannte Schelling, seitdem er nun die Reden gründlich las, die Verwandtschaft seines Standpunktes mit dem von Schleiermacher und wünschte lebhaft dessen Beistimmung und Freundschaft. „Bringe uns," schreibt Caroline von Jena aus an Wilhelm den 7. Juni 1801, „den Schleiermacher, von dem uns plötzlich ein neues Licht und Interesse aufgegangen ist. Schelling wird Dir darüber innerhalb der nächsten sechs Wochen einen Brief schreiben; er sagte gern, es solle innerhalb der nächsten sechs Tage geschehen." Dann den 11. Juni: „Da Schelling sicher heut wieder nicht zum Schreiben kommt, so will ich nur sagen, daß er erst jetzt die Reden über Religion, die er damals nur flüchtig angesehen hat, liest, daß sie ihn vielleicht mehr wie Einen von Euch festfassen (doch ist er noch nicht in den letzten) und er sie als etwas durchaus Gebildetes und Vollendetes betrachtet, bis zum Entzücken daran". Schelling bezeichnete Schleiermacher als den ersten Geistlichen, der ihm je vorgekommen[38]). Er und Caroline luden ihn dringend zu sich nach Jena und auch zur Mitarbeit an dem kritischen Journal erging an ihn eine Aufforderung durch Wilhelm Schlegel. Schleiermacher seinerseits war wenig geneigt, dies stürmische Liebeswerben zu erwiedern. Sicherer und männlicher geworden

[37]) Friedrich an Wilhelm Schlegel den 27. März 1801. Handschriftlich.

[38]) Caroline an Wilhelm, den 5. März 1801. — den 26. — den 7. 11. 29. Juni. — 10. Juli. — 10. December. So dringend folgen sich die Aufforderungen. — Nach Schleiermachers Weigerung an dem Journal Theil zu nehmen, schreibt dann Caroline den 18. Januar 1802: „daß Schelling Schleiermachers Weigerung nicht für rein ansah, hast Du aus seinen eigenen Worten darüber entnehmen können und wir haben freilich gleich an einen unmittelbaren Einfluß Friedrichs dabei gedacht. Ein mittelbarer ist viel schlimmer, nämlich daß sich Schleiermacher im Allgemeinen so sklavisch scheuen sollte. So ist er denn wirklich nicht mehr werth wie das!"

in den Kämpfen dieser Zeit, begann er sich des ganzen Gegensatzes bewußt zu werden, der ihn von diesen Charakteren, allen ohne Ausnahme, die den Kreis der Genossen ausmachten, schied. Den der in diesen Correspondenzen zu arbeiten hat verläßt nie der wunderbare Eindruck, inmitten dieser hochbegabten Gesellschaft, den Schlegel, Tieck, Fichte, Schelling, Bernhardi, von welchen keiner, ich schreibe es mit Bedacht, kein einziger frei von Zweizüngigkeit und der willkürlichen Härte wechselnden Urtheils ist, dieser besonnenen religiös-sittlichen Natur zu begegnen, in deren gesammtem Briefwechsel niemand einen Ausbruch momentaner leidenschaftlicher Ungerechtigkeit oder gar ein doppeltes Spiel finden würde, einer Natur welche ganz frei erscheint von selbstsüchtiger Betrachtung der Menschen unter dem eigenen Gesichtspunkt, von dem Willen sie zu gebrauchen, ja selbst von der Unruhe des Temperaments, welche das Urtheil überspannt und verfälscht. So stand er in den Wirren, in welche der Kreis sich verstrickt hatte. Das Schicksal Wilhelm Schlegels, der jetzt in Berlin lebte, erfüllte ihn mit dem tiefsten Mitgefühl: „wie unendlich leid," schreibt er Charlotten[39]), „es mir mit dem Wilhelm thut, ihn in diesem Zustande zu sehen, das kann ich Dir gar nicht sagen." Aber sein männlicher Geist mißbilligte die „übertriebene Gutmüthigkeit", in welcher dieser sich von Carolinen nicht schied, ja mit Schelling in freundschaftlicher Beziehung blieb. Schellings Genie und die Verwandtschaft des Standpunktes erkannte er nur zu sehr an; aber er hatte das Benehmen desselben in der gemeinsamen Angelegenheit der Zeitschrift zweideutig finden müssen, das Gewaltthätige in dieser Natur war ihm zuwider, und was vor Kurzem geschehen war mußte er streng verurtheilen[40]).

Mit einer inneren Nothwendigkeit, deren Verlauf die selbstloseste Freundschaft nur verzögern, nicht hemmen konnte, löste sich auch seine Freundschaft mit Friedrich Schlegel.

Die Charaktere schieden sich. Unbewußt seiner Kräfte, weltfremd, auf sich selber in persönlichen Gefühlen und abstrakten Begriffen zurückgezogen: so war Schleiermacher von Friedrich Schlegel gewissermaßen entdeckt worden. Eine Freundschaft der Ungleichen hatte begonnen, in der er sich unterordnete. Sein eignes Wesen hatte sich in der freien Welt, in welche der Freund ihn führte, in klarem Zusammenhang entfaltet; aber obwohl er mit dem schönsten selbstvergessenen Idealismus das Edle in dem Charakter und Lebensplan des Freundes durchschaute und hegte, mit Opfern aller Art ihm das vom ersten Entwurf ab unselige Verhältniß zur Welt zu bessern bemüht

[39]) Schleiermacher an Charlotte, 10. November 1801. Handschriftlich.
[40]) So a. a. O. und Denkmale S. 131.

war: der Charakter des Freundes gedieh nicht zur Reife, sein wissenschaftlicher Plan nicht zu consequenter Durchführung, sein Leben nicht zu gemessenem Gang, sein Verhältniß gegenüber der Welt nicht zum Frieden. Von keinem der verhängnißvollen Schritte auf der abgleitenden Bahn seines Lebens vermochte ihn Schleiermacher zurückzuhalten. Immer herber trat „sein rasches heftiges Wesen, seine unendliche Reizbarkeit und seine tiefe nie zu vertilgende Anlage zum Argwohn hervor." Mit sich selber beständig beschäftigt, beurtheilte er die Menschen in Liebe und Haß, je nach der Art wie sie sich zu seinen momentanen Bestrebungen stellten, argwöhnisch wo ihm Offenheit störend gegenüber trat, leichtgläubig, wo der Schein rückhaltlosen Eingehens seinem Selbstgefühl genug that, und so machte er es selbst Schleiermacher zu dessen tiefem Schmerz unmöglich, ganz offen mit ihm umzugehen. Seit dem Sommer 1801 war in Schleiermacher ein ganz klares Bewußtsein dieser Stellung zu dem alten Freunde.

Zugleich löste sich in dieser Zeit gänzlich ihre wissenschaftliche Gemeinschaft. Wie bei heterogenen Naturen leicht geschieht, gerade der Versuch gemeinsamer Arbeit offenbarte und entwickelte den inneren Gegensatz. Hier ist noch nicht der Ort die innere Geschichte ihrer gemeinsamen platonischen Untersuchungen darzulegen; ich berühre nur den äußeren Verlauf, wie er für ihre Freundschaft verhängnißvoll wurde. Im Frühjahr 1799, als Schleiermacher an den Reden arbeitete, schrieb ihm Friedrich zuerst von diesem „großen Coup den er noch mit ihm vorhabe." „Und das war nichts Geringeres als den Platon übertragen. Ach es ist eine göttliche Idee! und ich glaube wol daß es Wenige so gut können werden als wir, aber eher als in einigen Jahren wage ich doch nicht es zu unternehmen, und dann muß es so frei von jeder äußeren Abhängigkeit unternommen werden, als je ein Werk ward, und Jahre die darüber hingehen müssen nichts geachtet werden". Alles was nun geschah war das Gegentheil dessen was Schleiermachers gewissenhafter Geist fordern mußte. Im Anfang 1800 kam von Friedrich die Meldung, daß er mit Frommann in Unterhandlung stehe, ihr folgte den 10. März die weitere, daß der Vertrag abgeschlossen sei: binnen Jahresfrist sollte der erste Band erscheinen und Friedrich erhielt, was die Hauptsache war, sofort Geld. Das ganze Jahr 1800 verging ohne daß Friedrich über Voranstalten hinausgekommen wäre: er las und machte Bemerkungen, mit außerordentlicher kritischer Genialität, aber ohne alle Methode (wie ihm denn Mangel an Schule zeitlebens nachhing) und daher ohne reifes Ergebniß. Schleiermacher seinerseits vertiefte sich, sobald er die Predigten vollendet hatte, gänzlich in den Plato; er begann in einer Weise fleißig zu sein, wie er sich nicht erinnerte es je vorher gewesen zu sein; seine gesellschaftlichen

Beziehungen schränkte er ein; mit Heindorf, der mit einer kritischen Ausgabe Plato's beschäftigt war, las er mehrmals in der Woche in größter grammatischer und kritischer Genauigkeit. Der Phädrus ward so bis zum 14. März 1801 übersetzt und an Friedrich gesandt, damit er ihn prüfe und man sich über die Grundsätze der Uebersetzung verständige. Von Friedrich kam nichts als die dürftige Erklärung, daß er statt „Griechen" überall „Hellenen" gesetzt habe, sonst aber nichts zu ändern wisse, und — daß Schleiermacher binnen drei Wochen auch den Protagoras in die Presse liefern müsse. Nun zuerst, im April 1801, setzte Schleiermacher diesem Treiben seine erwogenen Erklärungen gegenüber. Umsonst! Er erhielt nur unzureichende Versicherungen und Vorwürfe darüber, daß er seine Klagen Freunden und Feinden ausschütte — später dann, als der Buchhändler einen letzten Termin gesetzt hatte und auch dieser lange überschritten war, zwei flüchtige Einleitungen — neue Vermuthungen einer Kritik die ohne methodische Basis und daher immer im Rollen begriffen war — nichts von Uebersetzungen. So endete die Gemeinsamkeit; Schleiermachers Gründlichkeit schuf sich nun allein Methode und Fundament seiner großen philologischen und philosophischen Leistungen; von Friedrich Schlegels genialem Vermögen neuer Blicke und bedeutsamen Anregungen schied sich die gesammelte Kraft, welche große Stoffe original und gründlich bewältigt.

In solchen Veränderungen begriffen, sahen sich die beiden Männer am Ende des Jahres 1801 nach langer Trennung wieder. Friedrich kam nach Berlin und wohnte bei Schleiermacher von dem 2. December bis zum 17. Januar 1802; er hatte Schleiermacher angekündigt, daß er nur seinetwillen komme, gerieth aber in eine sehr zerstreute Existenz, in welcher die wissenschaftliche Hauptabsicht ganz verfehlt ward. „Ich erinnere mich", so erklärt ein späterer Bericht an Böckh, „nur einer einzigen ordentlichen Unterredung über den Platon." Schleiermacher fand an dem Charakter Friedrichs „Alles was er an ihm liebte und Alles was ihm fremd war und widerstrebte, noch gewaltiger, kräftiger und deutlicher als zuvor"; „in seinem Denken und Umfassen menschlicher Erkenntniß, in Wissenschaft und Kunst" schien er ihm „noch größere Fortschritte gemacht zu haben". In seinem Tagebuch findet sich eine Aeußerung über die Stimmung, in welcher er Abschied von ihm nahm. „Noch nie bin ich mit einem solchen Widerwillen durch die todte Stadt gefahren als bei Friedrichs Abreise. Es war als wäre ich allein; alle Träume gaukelten mir mit höchst gemeinen Gesichtern entgegen und es war, als wenn alle schlechten Gesinnungen der Schlafenden in mich den einzigen Lebendigen hineinfahren wollten. Als ich auf dem Rückweg noch Menschen aus der Redoute kommen sah, das war

mir noch unerträglicher." Das Gefühl der totalen Vereinsamung lag schwer auf ihm. Ahnte er daß er Friedrich nie wiedersehen werde?

Denn was lange drohte, war geschehen. Friedrichs Lage war so unerträglich, die Verwicklungen so unlösbar geworden, daß sein gewaltsamer Geist aus solchen Banden sich mit Einem Ruck zu befreien gedachte. Er verließ sein Vaterland und mit der Reise nach Paris begannen jene abenteuerlichen Irrfahrten, die ihn schließlich nach Rom geführt haben. Noch einmal, das letztemal warnte Schleiermacher; die Antwort war Friedrichs freches Wort: „er könne nur zwei entgegengesetzte Leben leben oder gar keins." In diesem Wort war sein Schicksal und seine Trennung von dem Freunde ausgesprochen.

Noch ein Band zerriß der Tod. Am Abend des 25. August 1801 starb Friederike Dohna in Finkenstein. In Schleiermachers Papieren finden sich Abschriften ihrer letzten Briefe an Alexander und der Berichte über ihre letzten Tage. Sie litt in denselben furchtbar. „Die Fassung mit welcher sie über ihr wahrscheinlich nahes Ende spricht," schreibt den 18. August Alexander an Schleiermacher, „würde dem weisesten größten Manne Ehre machen; nie sah ich ein vollkommneres Ideal höchster wahrer Religiosität. Sie spricht über diese Gegenstände mit einer fast übermenschlichen Erhabenheit, mit einer Ruhe, Ernst und Fassung, ohne alle Rührung und Heftigkeit, und dann hat sie wieder den schönsten ächt menschlichen Wunsch zu leben, der bei ihr gewiß schöner und verehrungswürdiger ist, als bei Millionen anderer Menschen." „Ein wahrer Trost," schrieb nach ihrem Tode der Vater, „war uns Ihr liebes Schreiben, denn rechtlicher christlicher Freunde Theilnahme ist es immer, besonders von einem so wahren, wie Sie, einem so liebevollen edlen Manne und alten Freunde. Ihre Predigten und mehrerer geprüfter Männer schöne Darstellung reifer Trostgründe richten uns auf"[41]).

Inmitten des Zerfalls der alten Verhältnisse bereitete sich in der anhebenden Freundschaft mit H. von Willich, Karl Reimer, Heindorf sein künftiges Leben vor.

Das Letzte geschah: auch seine Stellung in seinem Beruf gestaltete sich immer hoffnungsloser. Er war von seinem Vater und Oheim her mit Sack, dem Leiter des reformirten Kirchenwesens befreundet, in dessen Hause ein gern gesehener Gast gewesen. Eine Aeußerung Sacks über Friedrich Schlegel bestimmte ihn, das Haus desselben nicht mehr zu betreten.

---

[41]) Handschriftlich. Alexander Dohna an Schleiermacher 18. August 1801. — 1. September. — Graf Dohna an Schleiermacher den 2. October 1801.

„Nicht die Freimüthigkeit dieser Aeußerung hat mich aus Ihrem Hause entfernt, sondern die besondere Art derselben, die Ausdrücke, welche im Munde eines so feinen und besonnenen Mannes ganz darauf berechnet zu sein schienen, daß ich mich der Gefahr, sie wiederholt zu hören, nicht würde aussetzen wollen." So sahen sie sich seit dem Anfang des Jahres 1800 nicht mehr, ja Schleiermacher hatte deutliche Spuren, daß Sack versucht habe, ihm „beim Minister einen üblen Dienst zu leisten oder wenigstens unbehutsamer Weise allerlei geredet und gethan hatte, was ihm hätte Schaden thun können." Erst die Uebersendung der Predigten im Sommer 1801 veranlaßte eine ausführliche Erklärung Sacks.

Die Anklage Sacks betraf zwei Punkte. Er fand Schleiermachers „Geschmack an vertrauteren Verbindungen mit Personen von verdächtigen Grundsätzen und Sitten" unvereinbar mit dem, „was ein Prediger sich in seinen Verhältnissen schuldig ist." Er fand Schleiermachers Reden über Religion, als eine „rednerische Darstellung des pantheistischen Systems", welches die Verbindung mit dem höchsten Wesen, die aus Religion entspringenden Beweggründe der Tugend, die Gesinnungen der Dankbarkeit und des Gehorsams aufhebt, in völligem Widerspruch mit der Aufgabe des christlichen Predigers.

Ohne Frage hatte Sack mit beiden Bedenken Recht. Keine kirchliche Behörde wird anders urtheilen können als er that. Es war der Grundfehler der Reden über Religion, daß das Band zwischen dieser und der Moralität hier nicht erkannt und in Folge davon weder die Wirkungen der Religion auf das moralische Leben noch andererseits die Bedeutung der sittlichen Thatsachen für den Aufbau der religiösen Weltansicht gewürdigt war. Aber wenn Sack Untersuchungen von so feiner Art zu verfolgen im Stande gewesen wäre, so würden gerade die Predigten, welche dieses Band herstellen, ihm gezeigt haben, wie der in den Reden wirklich vorliegende theoretische Fehler die Verknüpfung der religiösen und sittlichen Beweggründe im lebendigen Gemüth nicht ausschloß; sie hätten ihm gezeigt, daß in den Reden eine religiöse Natur von der höchsten Energie mit den wahrhaften, den Bestand des religiösen Lebens gefährdenden Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Lage rang. Hier lag Sacks Fehler; er war nicht im Stande, die ungeheuren Schwierigkeiten zu überblicken, in welche die Entwicklung der Wissenschaft und der weltlichen Moral die bisherigen Auffassungen des Christenthums gebracht hatte und über den religiösen Tiefsinn zu urtheilen, der in den ernstesten Anstrengungen um die Fortdauer des religiösen Lebens mit den lebendigen Mächten des Zeitalters kämpfte. Auch Sacks zweites Bedenken war, so wie er es aussprach, richtig, aber seine Kenntniß

der Thatsachen selber, um die es sich handelte, war unvollständig. Schlegel war mehr als ein „Mensch von verdächtigen Grundsätzen und Sitten". „Nie," erwiderte ihm Schleiermacher, „werde ich der vertraute Freund eines Menschen von verwerflichen Gesinnungen sein; aber nie werde ich aus Menschenfurcht einem unschuldig Geächteten den Trost der Freundschaft entziehen, nie werde ich meines Standes wegen, anstatt nach der wahren Beschaffenheit der Sache zu handeln, mich von einem Schein, der Anderen vorschwebt, leiten lassen."

Die Antwort Sacks auf Schleiermachers Erklärungen war — eine dringende Aufforderung, die erledigte Hofpredigerstelle in Stolpe anzunehmen. Es war eine Art von Exil.

Schleiermacher ging um Eleonorens willen. Schon am Ende des Jahres 1801 sah er eine solche Wendung seines Lebens vor sich. „Alles," so erklärte er der Schwester den 10. November 1801, „ist mir nichts gegen die fast schon aufgegebene Aussicht auf ein stilles frohes häusliches Leben, und es würde mir gar nicht schwer werden, um dieses zu genießen, wenn es nicht anders sein könnte, mich in eine Lage zu setzen, die mich von dem Schauplatz einer großen Wirksamkeit ganz entfernte und meinen wissenschaftlichen Fortschritten sehr hinderlich wäre. Es ist doch Alles in der Welt größtentheils eitel und Täuschung, sowol was man genießen als was man thun kann, nur das häusliche Leben nicht. Was man auf diesem stillen Wege Gutes wirkt, das bleibt. Für die wenigen Seelen kann man wirklich etwas sein und etwas Bedeutendes leisten. Und wenn es mir noch beschieden, dieser Vortrefflichen und höchst Liebenswürdigen den Rest ihres Lebens — lang wird es schwerlich mehr sein, denn sie ist sehr schwächlich — zu verschönern, noch so viel Gutes und Schönes in ihr, was leider hat schlummern müssen, zur Entwicklung und zur Thätigkeit zu bringen und ihr gewissermaßen ein Ersatz zu sein für Alles, was sie an einen Unwürdigen verschwendet hat: ein schöneres Loos könnte mir gar nicht werden. Daß ich mich dieser Gedanken nicht enthalten kann, wirst Du natürlich finden; aber ich prüfe jedes Mal auf's Neue, ob nichts Unwahres darin ist. Ich fühle, daß wenn sich G. auf einmal verwandelte — ich will nicht sagen, so daß er ihrer würdig würde, sondern nur so, daß ihre Aufopferungen bei ihm angewendet wären, und daß es eben ein leidliches Leben würde, ich mit sehr heiterer Ruhe allen meinen Wünschen dieser Art entsagen würde; ich bin mir bewußt, daß sie nicht von Selbstliebe und von dem Bestreben, mein eigenes Wohlergehen zu fördern, ausgehen, sondern nur von dem Gedanken, daß es Sünde ist, ein solches Leben so zu verschwenden und daß ich ihr gern nicht sowohl ein angenehmeres als ein würdigeres Leben bereiten möchte."

Anfang März entschied sich die Annahme der nothdürftig besoldeten Pfarrei an der fernen Ostseeküste; in der zweiten Hälfte des April war Schleiermacher schon auf der Reise, die Schwester nach langen Jahren wiederzusehen und dann seine Stellung anzutreten. Nicht besser weiß ich die Stimmung auszusprechen, in welcher er und Eleonore schieden, als indem ich einen Brief mittheile, an Eleonore von Gnadenfrei aus geschrieben, dem diese dann einige Zeilen ihrer Hand — die einzigen erhaltenen — beifügte, als sie ihn an Charlotte schickte. Der Brief Schleiermachers ist vom 3. Mai 1802 aus Gnadenfrei, Eleonorens Worte sind aus Berlin vom 4. Juni.

„Laß mich Dir" (so schreibt Schleiermacher an Eleonore) „von einer einsamen halben Stunde reden, die ich diesen Abend gehabt. Lotte verließ mich um sieben Uhr um noch einer gottesdienstlichen Versammlung beizuwohnen; ich ging hinaus um noch des schönen Abends zu genießen. Ein kleiner Berg, nenne ihn nur einen Hügel, dicht hinter Gnadenfrei, die Kuppe mit mäßigem Gebüsch bewachsen, in welchem Spatziergänge ausgehauen sind, war mein Ziel. Er ist der nächste an der Ebene und gewährt also eine herrliche Aussicht nach dem Gebirge hin. Die Gegend beschreibe ich Dir nicht, denn ich will nur von meinen Empfindungen reden. Nur dieses. Ich sah in das Schweidnitzer Thal hinein, zunächst Reichenbach, wo ich Morgen Abend sein soll, und dann gewiß noch vier Meilen meines Rückweges, denn ich sah noch weit hinter den Thürmen von Schweidnitz weg. Im tiefsten Hintergrunde sah ich, so hell war der Abend, mit bloßen Augen die Schneekoppe, den Schlußstein des Vaterlandes, vor mir, jenseits des Peiler Grundes den Fischerberg, wo mein Vater einige Jahre vor meiner Geburt in Lebensgefahr war, die Trümmer einer feindlichen Kanonenkugel zerschmetterten die Trommel hinter der er das Morgengebet vor der Schlacht hielt. Die Sonne war im Begriff hinter den Vorgebirgen der Eule unterzusinken und ich setzte mich unter eine vom Abendwind durchsäuselte Birke, um dieses schöne Schauspiel anzusehen. Als der untere Rand der Scheibe beinahe den Rücken der Gebirge berührte, verschwanden alle Stralen und ich konnte ungehindert den hellen Feuerball klar begränzt erblicken. So ging sie still und ruhig hinunter. Ich dachte an die Täuschung und ich glaubte nun die Erde sich wälzen zu sehen und das Rauschen der Berge zu hören, die sich nach und nach schwärzten und zusammenflossen, da ich vorher fast jede Schlucht hatte unterscheiden können. Unmittelbar nach dem Untergang der Sonne erhob sich hie und da eine Nachtigall. Erst gingen mir tausend Gedanken durch den Kopf. Die Berge erinnern mich immer an die Geschichte der Welt. Ich dachte mir die ersten

Ankömmlinge in diesem Paradiese, die damalige Oede, die jetzige Herrlichkeit, die verschiedensten Jahrhunderte und Zeiten schwebten mir vor, und was konnte ich thun, als Dich an meine Seite wünschen, um Dir Alles mitzutheilen was meine Seele bewegte. Da geschah es denn bald daß sich Alles in zwei Gefühle zusammendrängte: ich betete an und ich liebte, ich hätte vergehen mögen vor Andacht und Zärtlichkeit. Dich und meine gute Lotte wünschte ich an meine Seite, Jedes seine eigene Frömmigkeit im Herzen, Jedes gleich bewegt und Alle in Liebe vereinigt und umschlungen. Das Anbeten und die Liebe blieb; aber die Geschichte der Welt hatte Platz gemacht der Geschichte meiner Seele von den Kinderjahren an bis zu meiner heiligen und heiligenden Liebe zu Dir. So war ich aufgestanden und eilte unter dem Gesang der Nachtigallen und dem milden Glanze eines zarten Abendroths ohne Weg und Steg durch das Dickicht nach dem Gipfel des Hügels, wo einige steinerne Stufen die Aussicht über das Gebüsch begünstigen. Da hatte ich außer allem Vorigen noch zu meinen Füßen das heitere stille Gnadenfrei und hinter mir die Bergfestung Silberberg. Nur einmal schauderte ich bei dem Anblick der letzten. Es ging mir so durch Mark und Bein wie gewisse unangenehme Töne thun, die doch sonst nichts bedeuten. Und in der That bedeutete mir alles weltliche Thun und Treiben nichts in diesem Augenblick. Ich hatte nur den Einen Wunsch, Dir mein ganzes Wesen so zu genießen zu geben, wie ich es fühlte, in diesem Augenblick. Da durchdrang er mich so daß ich fühlte er sei ewig und Du werdest ihn genießen, aber an das Schreiben was ich jetzt thue dachte ich nicht. Ich glaube ich wußte kein einziges Wort. Selbst nicht Deinen Namen, denn ich sah Dein Bild und Deine ganze Seele. Ich ging durch das Dickicht den Berg hinunter am Rande eines erschöpften Steinbruchs vorbei, irrte noch ein paar Minuten auf einem Brachfelde umher bis ein paar Gesellschaften Gnadenfreier Knaben mich vertrieben, die hierher spazieren geführt wurden. Ich schlug den Weg nach dem Gottesacker ein, und den Blick auf Gnadenfrei gerichtet dachte ich an das was ich Dir neulich schrieb, daß, wenn ich diese Gesellschaft idealisiren könnte, ich nirgends lieber mit Dir leben möchte. Ich malte mir alle Reize der großen Welt vor, und weil so viel Wahrheit in mir war, alles was meiner Eitelkeit schmeichelt, aber ich fühlte doch, daß ich mir und Dir nicht gelogen hatte. Ich dachte an Jette, und mir war als müßte ihr auch wohl sein in einem solchen Leben. Der Gottesacker liegt auch am Abhange eines Hügels, von einer Buchenhecke eingefaßt und mit mehreren Reihen von Bäumen bepflanzt die aber doch zwischen den Menschengebeinen nicht recht das Herz haben zu gedeihen. Auf der einen Seite liegen die Schwestern, auf der anderen die Brüder, eben wie sie im

Betsaal sitzen. Jedes Grab hat einen Leichenstein, der aber keine Recension enthält, sondern nur eine Anzeige. Lächeln mußt' ich über die größeren adlichen Steine. Ich idealisirte mir die Menschen nicht, die es nun bis hierher gebracht hatten, ungebildet, beschränkt, vom Universum wenig wissend und bei dem Aufsuchen des Göttlichen und Ungöttlichen nur in das kleinste Detail der menschlichen Seele hineingehend. So sind gewiß die Meisten gewesen, aber sie trugen doch das Ewige im Herzen, sie hatten doch den Sinn der die Welt zusammenhält, und wenn sie auch viel Gutes nicht kannten, und es vielleicht schüchtern verworfen hätten, so würden sie doch kein Böses geliebt haben. Friede mit ihnen, dachte ich, sie mögen jetzt mehr wissen und besser sein, und so ging ich zwischen den Gräbern hindurch. Vom Gottesacker führt eine schöne Lindenallee in den Ort hinein, fast auf meine Wohnung zu. Es schlug acht Uhr, ich setzte mich auf eine Bank in der Allee und wußte daß Lotte jetzt mit ihren Schwestern das Fußwaschen feierte. — Ich dachte bei dem schönen Symbol, in meiner Kirche dürfte es auch nicht fehlen — an die Demuth und an Dich. Ich will Dir auch die Füße waschen und Du sollst Dich dann herabbeugen und meine Stirne küssen.

Denke nicht daß ich dies unmittelbar nach meiner Rückkunft geschrieben. Ich habe erst die Zeitungen gelesen. Dann kam Lotte nachdem ich die ersten Zeilen geschrieben um mir noch gute Nacht zu sagen; die habe' ich wieder nach Hause begleitet und dann gethan wie Du siehst.

Es ist mir alle Tage bange gewesen daß Du mir nicht geschrieben hast und daß ich auch durch Jette nichts von Dir erfahren habe."

„Hier hast Du, meine gute liebe Schwester, warum Du mich batest," (damit endigt Eleonorens Abschrift und ihre eigenen Worte an Charlotte heben an) „wehe auch Dich wenn Du es wieder liesest der Geist der sanften heiligen Rührung an, der über mich gekommen ist. Auch Du kannst ja dies heilige Gemüth verstehn wie ich und liebst es wie ich. Er ist geschieden von mir, der freundliche Schutzengel meines besseren höheren Lebens, aber sein Geist ist übergegangen in mich. Ich fühle es, meine gute Lotte, wie Du so schwesterlich mich liebst, mich den Gegenstand einer solchen Liebe, ich fasse sie kaum, aber still anbetend nehme ich sie an aus der Hand der Vorsehung die mich ausruhen lassen will von den Leiden meiner Jugend, die mir tausendfachen Ersatz geben will für alle mir einst verweigerte Liebe, für alle Schmerzen des Lebens. Eine schöne stille Ruhe ist aufgegangen in mir seit der Stunde des Abschieds, ich gehe gefaßt den Weg auf dem mancher Dorn mich verwunden wird, aber ein mildes inneres Lächeln wird meine Thränen trocknen, jede der Dornen erzeugt eine Rose für sein künftiges ewiges schöneres Leben.

Das äußere Leben, fühle ich und sage es prophetisch, geben wir der Welt zum Raube, aber sie nehme es hin, mir hat nicht genügt daran, denn ich nehme Schaden an meiner Seele. Daß der arme Friedrich das Einzige Weib seines Herzens — ja das bin ich — so finden mußte, so! Aber Gott kennt die Kräfte seiner Kinder, er gab so viel hin wo er nicht einmal so viel gewann wie bei mir, ich bin getrost, alle Zweifel meiner Seele sind geschwunden, und welch eine schöne Welt bleibt uns noch außer uns selbst. Ihr, unsere Lieben, ich nenne sie auch mein die ihm gehören, Ihr werdet Euch freuen mit uns.

Du hast mir bald einen ausführlichen Brief versprochen, werde ich ihn bekommen und wie? Dein guter Bruder hat mir nichts gesagt, ich habe noch Deine Adresse von ihm, als er bei Dir war, ich vermuthe Deine Antwort durch Jette, sie grüßt Dich herzlich, ich habe sie gesehn, ach ich muß von ihm doch sprechen, sonst bräche mir das Herz. Gott sei mit Dir meine Gute, Liebe, Lebewohl."

So endete diese Epoche. Der Staat des Gedankens war zertrümmert, der Kreis der Genossen zerstreut. Die Gesinnung blieb: ihre Einheit ist in dem wahrhaftigen Zusammenhang von Schleiermachers Leben unverkennbar. Die Monologen sind erfüllt von dem Schmerz des Willens, daß nie „ein großes Verhältniß ihm das äußere Leben bieten werde, wo eine That das Wohl und Wehe von Tausenden entscheidet und sich's äußerlich beweisen kann, wie Alles ihm Nichts ist gegen ein einziges von den hohen und heiligen Idealen der Vernunft", von dem Schmerz des Willens, daß Hingebung an den Staat, die nicht neue Verfassungsformen ersinnt, sondern dem wirklichen Charakter desselben sich unterordnet und seiner Existenz sich zu opfern bereit ist, aus dem Gewissen der Gesellschaft geschwunden ist. Nun gewährt ein gütiges Geschick Schleiermacher, in dem großen Gang der öffentlichen Angelegenheiten einzustehen mit seiner Person für die Existenz des Staats und die Verwirklichung seiner Ideale in ihm. Sein Leben gewinnt damit erst festen Boden, seine Gesinnung den Kreis der Handlung, für die sie bestimmt war, seine männliche Seele die Welt, in der sie frei zu athmen vermochte. Zugleich fügt sich seine Lebens- und Weltansicht in den großen geschichtlichen Zusammenhang des philosophischen Gedankens ein. Die Sitte des Christenthums und die Ethik der Alten entwickeln in ihm das Verständniß der objektiven sittlichen Welt. Ein festgefügter klarer Zusammenhang der Gedanken bildet sich, in welchem jeder Begriff sich an seinem Zusammenhang zu festigen und zu erproben hat, das Ganze an der realen Welt und den positiven Wissenschaften — strenge philosophische Wissenschaft. Endlich vertieft sich sein reli-

giöses Innenleben in die geschichtliche Macht des Christenthums. — Aus Kulturbedingungen, welche uns Heutigen schon fremdartig geworden sind, treten wir freudig mit ihm in das Handeln und wissenschaftliche Denken der Gegenwart.

Es ist ein Bild seiner äußeren Erscheinung aus diesen Jahren (1804) vorhanden, von Steffens entworfen; möge es den Eindruck seiner nun vollendeten großen Persönlichkeit schließlich veranschaulichen. „Schleiermacher war bekanntlich (denn viele haben ihn noch gekannt und erinnern sich seiner) klein von Wuchs, etwas verwachsen, doch so, daß es ihn kaum entstellte. In allen seinen Bewegungen war er lebhaft, seine Gesichtszüge höchst bedeutend. Etwas Scharfes in seinem Blick mochte vielleicht zurückstoßend wirken. Er schien in der That einen jeden zu durchschauen. Sein Gesicht war länglich, alle Gesichtszüge scharf bezeichnet, die Lippen streng geschlossen, das Kinn hervortretend, das Auge lebhaft und feurig, der Blick fortdauernd ernsthaft, zusammengefaßt und besonnen. Ich sah ihn in den mannichfaltigsten wechselnden Verhältnissen des Lebens, tief nachsinnend und spielend, scherzhaft, mild und erzürnt, von Freude wie durch Schmerz bewegt: fortdauernd schien eine unveränderliche Ruhe, größer, mächtiger als die vorübergehende Bewegung, sein Gemüth zu beherrschen. Dennoch war nichts Starres in dieser Ruhe. Eine leise Ironie spielte in seinen Zügen, eine innige Theilnahme bewegte ihn innerlich, und eine fast kindliche Güte drang durch die sichere Ruhe hindurch. Die herrschende Besonnenheit hatte seine Sinne auf eine bewunderswürdige Weise verstärkt. Während er im lebhaftesten Gespräch begriffen war, entging ihn Nichts. Er sah alles, selbst was um ihn her vorging, er hörte alles, selbst das leise Gespräch Anderer. Die Kunst hat seine Gesichtszüge auf eine bewunderswürdige Weise verewigt. Rauchs Büste ist eins der größten Meisterwerke der Kunst, und wer mit ihm so innig gelebt hat, wie ich, kann fast erschrecken, wenn er sie betrachtet. Es ist mir oft, noch in diesem Augenblick, als wäre er da, in meiner Nähe, als wollte er die streng verschlossenen Lippen zu bedeutendem Gespräch öffnen."

Denkmale

der inneren Entwicklung Schleiermachers,

erläutert durch kritische Untersuchungen.

Aelteste Arbeiten.

1.

Aristotelische Studien.

Aus diesen liegt vorzugsweise eine Uebersetzung des 8. und 9. Buchs der nikomachischen Ethik nebst Anmerkungen vor, welche aus der Studentenzeit stammt. Wie viel Einfluß Eberhard auf diese seine Studien übte (1791 erschien eine Uebersetzung des 8. Buchs von einem andern Schüler Eberhard's, vgl. auch 3, 21), zeigt der „Schlüssel" der vor den Anmerkungen steht. „Dies ist — so beginnt derselbe — ein kleiner Theil der Anmerkungen, wozu Professor Eberhard den Grund gelegt hat. Die Stellen wobei ein * ist sind die Hauptideen, die er angab, mit seinen eignen Worten. Das übrige ist Ausfüllung die er mir überließ und mir in manchen Stellen verbessert hat." Ich hebe unter den Thematen hervor: „über die Zuneigung zu leblosen Dingen. Ueber den Einfluß persönlicher Trennung auf die Freundschaft. Ueber die Abnahme freundschaftlicher Empfindungen im Alter. Ueber die ungleichen Verbindungen. Ueber das Betragen nach aufgehobener Freundschaft." Bei Gelegenheit einer Classe von Wohlthätigkeit, welche den Klienten als bloßen Stoff betrachte aus welchem das Gutdünken des Wohlthäters etwas macht, bemerkt er: „daher finden wir auch, daß die meisten misanthropischen Charaktere, welche uns die Dichter geschildert haben, in der Ausübung dieser Wohlthätigkeit begriffen sind." In der Anmerkung über die Zuneigung zu leblosen Dingen unterscheidet er verschiedene Arten und bezeichnet, ein ächter Schüler Eberhards, die Zuneigung zu einem Gegenstande wegen der Beziehung desselben zu einem geliebten Menschen als eine mehr oder weniger schädliche Tändelei der Phantasie, an deren Stelle er dann die Nachbildung schöner Reden und Handlungen in der Phantasie als eine der Sittlichkeit nützlichere Beschäftigung empfiehlt; auch in der Liebe für Kunstwerke findet er „etwas Unnatürliches"; nur die Liebe zur Natur erscheint statthaft „weil sie überaus geschickt ist, in den nemlichen Theilen den entgegengesetztesten Gefühlen unsrer Seele ein angemessenes, gleichsam theilnehmendes Bild unterzulegen". Die Freundschaft endlich soll nach ihm die gegenseitige sittliche Durchbildung und Glückseligkeit hervorbringen und setzt somit die zuverlässige Voraussicht einer bestimmten Art von Handlungen in bestimmten Fällen, also Stätigkeit, zugleich aber Uebereinstimmung in den Hauptmaximen voraus. Die Grenze der in ihr zuläßigen Ungleichheiten liegt für die innere Verschiedenheit in der Möglichkeit des Nachempfindens und Nachdenkens dessen was den andern bewegt, für die äußeren Verschiedenheiten in der Möglichkeit einer durch die Zeit oder durch eine innere Unterscheidung sich

vollziehenden Aufhebung der Ungleichheit. Dies mag zur Charakteristik genügen. Es ist ächte Anmerkungsphilosophie, wie er sie selber später so schonungslos verurtheilte.

Die Uebersetzung ist, gleich der Garve's, Paraphrase. Ueberall werden die schneidenden, straffen Sätze des aristotelischen Styls in die langgegliederten Perioden eines Engel und Mendelssohn verwandelt; die Mittelglieder, deren Wegfall einen so eigenthümlichen Reiz der gedankenschweren aristotelischen Form ausmacht, werden eingeschoben, concrete Züge in eine gleichmäßig erhabene Sphäre erhoben.

Unter den Plänen die er dann nach Drossen mitbrachte war eine Bearbeitung der aristotelischen Theorie der Gerechtigkeit, also des fünften Buchs dieser Ethik, (4, 7). Am 22. Juli 1789 übersandte er Eberhard einen Aufsatz über das Verhältniß der aristotelischen Theorie von den Pflichten zu der unsrigen und hoffte auf Bemerkungen, welche Grundlage zur Einleitung in eine Uebersetzung der ganzen aristotelischen Ethik werden könnten (4, 19 vgl. 35). Die Uebersetzung von Jenisch kam ihm zuvor (vgl. auch 3, 21. 37).

2.

Briefe über Schwärmerei und Skepticismus.

Den 16. Sept. 87 Schl. an B. „Anbei schicke ich dir die Religion, damit du deinen künftigen Unterthan si Dîs placet kennen lernst." Offenbar ein Aufsatz Schleiermachers, der verloren gegangen ist. Dagegen haben sich diese Briefe aus der Studentenzeit erhalten, die wohl mit den aristotelischen Studien gleichzeitig sind, vor der Abhandlung über das höchste Gut geschrieben, wie sie denn in einem Entwurf der Drossener Zeit als Material an einige kritische Briefe vertheilt werden.

Eine Freundin ist durch eine Rhapsodie Selmars (eins der Gedichte von Brinckmann) welche Zweifel an der Unsterblichkeit ausspricht erschreckt. „Wie kann es zugehn, daß ein fühlendes Herz, in dessen Wesen alle diese Gesinnungen so lange aufs innigste verwebt gewesen sind, sie so gänzlich verlasse?" Das Interesse jedes vom Drang der Wahrheit bewegten Jünglings für Einheit und Zusammenhang wird allererst befriedigt durch Religion. „So wird die Religion unausbleiblich die erste Liebe aller solcher Menschen" d. h. für ausgezeichnete, mit Streben und Empfindung begabte Naturen. Erst im Lauf ihrer weiteren Entwickelung „wird die unbestimmte Idee des göttlichen Willens der bestimmten Vernunft: der von Einheit der Grundsätze untergeordnet und es bildet sich nach und nach der reinste Begriff der Tugend." Die Verirrungen des Herzens und Verstandes werden umständlich geschildert, denen der Mensch in dieser Uebergangsepoche ausgesetzt ist; über Brinckmann wird viel philosophirt. Die Briefe enthalten nichts, was in Schl.'s Zukunft blicken ließe. Briefe über den Ursprung der Verbindlichkeit in den Verträgen entstanden ebenfalls in der Studentenzeit und sind verloren gegangen.

3.

Schriftstellerische Pläne und begonnene Arbeiten, die er nach Drossen mitbrachte.

Den 26. Mai 1789 kam Schleiermacher in Drossen an. Bis er die aristotelischen Arbeiten beginnen könne — schreibt er an B. 4, 7 — „habe

ich ja, wie du weißt Beschäftigung genug". Also er brachte noch andere schriftstellerische Pläne von der Universität mit. Von diesen werden „philosophische Versuche" sofort in Angriff genommen; „kritische Briefe" sind beabsichtigt. Bereits am 10. Juni (also nach 14 Tagen) sind zwei Gespräche über die Freiheit (zu den philosophischen Versuchen gehörig) fertig. Am 22. Juli sendet er den Aufsatz über die Pflichten. Zwischen dem 28. Sept. und 9. Dec. liegt ein Brief dem gemäß zwei Aufsätze über den gemeinen Menschenverstand und das Naive fertig sind.

Acht Octavseiten liegen vor, welche in das lebhafte Planmachen und Ausarbeiten dieses Frühjahrs und Sommers 1789 einen Einblick geben. Der Anfang stammt entweder aus den letzten Wochen der Universitätszeit oder aus den ersten Tagen in Drossen. Zuerst ein Entwurf der Abhandlung vom gemeinen Menschenverstand. „Das Amt des gemeinen Menschenverstandes ist die Beziehung weitläufiger Resultate auf die ersten Urtheile — das Orientiren. Diese ersten Urtheile sind solche die nicht bewiesen zu werden brauchen. Nach Aristoteles beruhen sie auf Analogie und Induktion — Widerlegung dieser empiristischen Meinung. Sie beruhn auf dem Selbstbewußtsein. Der gesunde Menschenverstand ist im Praktischen brauchbarer als im Theoretischen." Anmerkungen, welche nunmehr folgen, sind, was die Vergleichung ihrer Ziffern beweist, für die Abhandlung über das höchste Gut bestimmt und da nun das erste Gespräch über die Freiheit damals noch nicht geschrieben war (was aus dem Entwurf desselben der später folgt hervorgeht), so ist wohl die Abhandlung über das höchste Gut in die letzten Wochen der Universitätszeit zu versetzen; so erklärt sich auch, daß über diesen Aufsatz allein unter den vorliegenden kein Wort vorkommt. Diese Thatsache ist für Schleiermachers Entwicklung, als Beweis seiner ungemeinen Frühreife, von großer Wichtigkeit. Der Plan zu einer Abhandlung über den sittlichen Grundsatz folgt, in Briefen, ich hebe hervor: „2. Br. in wiefern können wir zu etwas verbunden sein und es doch nicht können. 3. Br. dies bestätigt Plato's Gedanken von der menschlichen Natur. 4. Br. von der Zulänglichkeit des Kant'schen Princips. 5. Br. einzig möglicher Sinn des Princips der Vollkommenheit. 7. Br. Vertheidigung unsrer Vorstellung, deren Uebereinstimmung mit der Kant'schen." — Dann ein Entwurf der kritischen Briefe; ich hebe hervor: „3. Br. an Theokles: ob ein Deist mit gutem Gewissen Prediger sein könne. 4. Br. an Timoklea, über ihr naives Religionssystem. 6. Br. an Timanth, Weissagung aus dem Charakter eines Kindes. 8. Br. der Patriotismus des Königs ist deswegen so bewundernswürdig, weil er weder deutsch dachte noch deutsch sprach. Die Sprache ist es, die dem Wort Vaterland Bestimmung giebt. 10. Br. über die sokratische Ironie. Sie ist ein Produkt aus den beiden entgegengesetztesten Geistern, dem enthusiastischen und dem komischen, sowie der ganze Charakter des Sokrates." — Aus einer späteren Forts.: „13. Br. über die Art, sich selbst zu beobachten (aus einem Brief an Charlotte). 18. Br. ob die Empfindungen noch stark sein können, wenn man darüber raisonnirt. 24. Beurtheilung der Kotzebueschen Stücke". Nun der Plan des ersten Gesprächs, ein Entwurf der Charaktere, des Eingangs; auch ein Entwurf zur Vorrede der Versuche: „von schriftstellerischen Vulkanen, die wenigstens Steine und Rauch auswerfen, wenn sie mit der Flamme nicht zum Vorschein kommen wollen." Das Folgende ist dann später, Anmerkungen zum ersten Gespräch darunter das inzwischen fertig gewordeu war.

4.

Ueber das Naive.

Von den zwei kleinen Aufsätzen über den gemeinen Menschenverstand, und „über das Naive", welche in Drossen 1789 geschrieben wurden (4, 35) hat sich der Entwurf des ersteren (vgl. S. 5), der zweite Aufsatz ganz erhalten. Die Begriffsbestimmung des Naiven war schon vor Schiller eine gern discutirte Frage. Schl. geht vom Gegensatz gegen die Definition Mendelssohns aus: das Einfältige hinter dem etwas verborgen ist. Er verwirft dieselbe als zu allgemein. An der in dieser Beziehung so berühmt gewordenen Stelle Jl. 6, 466 sucht er seine eigne Begriffsbestimmung zu begründen. „Das Naive ist das Simple, das wir nicht erwartet hätten." Der naive Charakter läßt sich bestimmen als „anschauliche Simplicität verbunden mit einer gewissen Ausbildung, welche uns jene Simplicität nicht erwarten läßt." Auch das Erhabene ist simpel im Ausdruck; aber es pflegt nicht naiv zu sein, weil es nicht unvermuthet kommt; der erhabene Gegenstand läßt uns einen simplen Ausdruck erwarten. Doch kann unter Umständen auch das Erhabene überraschen. „Auf die Frage wie Gott die Welt aus nichts geschaffen habe, erwarte ich irgend eine spitzfindige Ausrede. Wenn also Mendelssohn sagt: „„wüßt' ich das, so könnt' ichs auch"", so ist diese Antwort unstreitig sehr erhaben, aber sie ist zugleich außerordentlich naiv."

Philosophische Rhapsodien.

Eine unvollendete Schrift.

Erste Abhandlung.

Ueber das höchste Gut.

Kritische Vorbemerkung. Diese 50 Oktavseiten umfassende abgeschlossene Abhandlung fällt nach dem obigen in die letzte Studentenzeit Schleiermachers. Ich habe mich nur nach sorgfältiger Prüfung von dieser Thatsache zu überzeugen vermocht: so merkwürdig ist die Reife der hier an Kant geübten Kritik. Um so bedeutsamer tritt sie hervor als ein Dokument früher Reife eines ungemeinen kritischen Scharfsinns.

Sie war für die Sammlung philosophischer Rhapsodien geschrieben, an deren Spitze die über die menschliche Freiheit stehen sollte. Dies erhellt aus der Vergleichung des Anfangs der letztgenannten Schrift mit einer Stelle der vorliegenden, in der sie sich als Rhapsodie bezeichnet. „Wir haben nicht eine Geschichte sondern eine Rhapsodie zu schreiben versprochen": das Versprechen lag in der Ankündigung der ganzen Sammlung. Keine weitere Abhandlung außer diesen beiden liegt vor, welche für diesen Plan entworfen sein könnte. Die beiden vorliegenden enthalten den ersten Wurf der kritischen Arbeiten Schleiermachers, die in der Kritik der Sittenlehre abgeschlossen wurden. Sie treten in den leidenschaftlich geführten Streit um die praktische Philosophie Kants. Das die Absicht dieser philosophischen Rhapsodien oder Versuche.

Es trifft ganz mit der Zeitbestimmung der Abhandlung welche sich hieraus indirekt ergiebt zusammen, daß innere Gründe sie vor das Werk über den Werth des Lebens verweisen. In diesem ist von den Völkern niederer Stufe die Rede. „Ja wenn auch die ganze Idee der Glückseligkeit bei einem Theil der Menschheit in einen weit engeren Kreis eingeschränkt wäre, wenn sie sich mit der Stärke und Verlängerung gewisser Eindrücke begnügten, ohne für die unendliche Mannichfaltigkeit des Genusses, die für uns das Wesentliche ist, Stoff und Sinn zu haben, so will ich doch nicht an ihnen verzweifeln." Denn das Maaß der Glückseligkeit ist durch die Vergleichungen, welche in der Seele gegenwärtig sind, wesentlich mitbedingt. Diese Stelle berührt sich mit der Ausführung von der sich allmählig in der Geschichte entwickelnden Idee der Glückseligkeit in der vorliegenden Schrift S. 8. Nehme ich an, Schleiermacher habe diese Idee, wie sie in der Schrift über den Werth des Lebens kurz vorlag, in der über das höchste Gut ausgeführt, so hätte die Erörterung über die Glückseligkeit in derselben durch den wichtigen Gedanken von der Bedeutung der Vergleichung für alle Glücksgefühle nothwendiger Weise eine tiefere Wendung erhalten. Dagegen erklärt sich alles, wenn man bemerkt, wie er in der Schrift vom Werth des Lebens das in unsrer Abhandlung Entwickelte aufnimmt und, von dem Problem selber gezwungen, ihm eine tiefere psychologische Wendung giebt. Andere schwerer in Kürze aufzuzeigende Beziehungen, welche dasselbe Verhältniß beider Schriften beweisen, werden sich dem kritischen Leser nicht verbergen, welchem wir nun die Schrift in einer verkürzten Form (die aber nur die Längen der Darstellung, nicht den Inhalt selber beschneidet) vorlegen.

I.

„Wenn irgend ein Begriff es verdient, daß man ihm völlig auf den Grund zu kommen sucht, so ist es dieser; aber eben weil man sich von jeher darüber gestritten hat, weil nirgends mehr als hier der ganze Gemüthszustand des Untersuchenden mit ins Spiel kommt, so hat sich leider so viel Fremdartiges in denselben hineingeschlichen, daß nun die Untersuchung und Berichtigung desselben eine der schwersten philosophischen Aufgaben geworden ist." Das beste Mittel dieser Berichtigung ist, den Begriff geschichtlich durch seine Wandlungen zu verfolgen: „wir wollen also einige Beiträge zur Geschichte desselben liefern." „Aber wir wollen unsere Leser im Voraus benachrichtigen, daß wir leicht wider unsere eigentliche Absicht bei Gelegenheit der Versuchung unterliegen könnten, einen genaueren Abriß unsrer eignen Meinung zu verzeichnen. Sollte aber Jemand auf die Vermuthung gerathen, daß wir auch Geschichtschreiber auf den heutigen Schlag wären, so wissen wir uns mit nichts zu entschuldigen als daß niemand dem Geist seiner Zeit widerstehen könne und die unsrige bringt es ja nicht anders mit sich. Ehedem, sagt man, waren alle Geschichtsschreiber Philosophen und alle Philosophen Geschichtsschreiber der menschlichen Seele und wenn wir jetzt diese schöne Harmonie nicht mehr erreichen können, so suchen wir wenigstens den Unterschied der Form aufzuheben, sodaß alle unsere Geschichten philosophisch und die meisten unsrer philosophischen Werkchen historisch aussehen. Der Philosoph sucht sich aus der Menge von Faktis, die er vor sich hat, eine tüchtige Anzahl aus, um daraus ein System zu bilden oder zu erläutern. Sollten wir wider Vermuthen auch in dies Verfahren verfallen, so müssen wir im Voraus gestehn, daß wir über nichts Menschliches erhaben zu sein glauben."

II.

„Meine Vernunftbegriffe mögen immerhin schon von Natur in mir vorhanden sein, so bleibt es doch gewiß, daß es einer Veranlassung bedarf, um sie aus ihren verborgenen Wohnungen heraus an das Tageslicht zu bringen. Bei dem Begriff des höchsten Gutes hat vermuthlich die Idee der Glückseligkeit die Stelle einer solchen Hebamme vertreten.“ Aber diese Idee hat sich nicht begnügt den Vernunftbegriff des höchsten Guts hervorzurufen; „sie hat sich auf's Genauste mit demselben vereinigt und ist so die Ursache aller Verirrungen, in welche man nachher bei der Behandlung desselben verfallen ist.“

Die Vorfrage also ist: wie entsteht die Idee der Glückseligkeit? Wenn die Nothwendigkeit des Lebens zuerst dem Menschen Zeit läßt, sich in sich selbst zu orientiren, so findet er in sich wenige und einfache Empfindungen: seine Begierde kann nur auf ihre Wiederholung gerichtet sein. Die Vergleichung verschiedener Zustände, indem sie auf die Grade aufmerksam macht, fügt die Begierde der Erhöhung dieser Empfindung hinzu. Aber die Idee der Glückseligkeit bildet sich in dem Menschen erst aus, das dritte wesentlichste Merkmal verdeutlicht sich ihm erst, wenn er, zu den complicirteren Beschäftigungen, dem Ackerbau und dem Handel fortschreitend, sich übt auch die ihm fremden Gegenstände als mögliche Objekte des Genusses, der Beschäftigung, des Gewinns und des Verlustes zu betrachten, wenn er somit seine wenigen und leicht zu übersehenden Empfindungen, wie sehr er sie auch progressiv verlängert und intensiv erhöht vorstellen mag, einförmig und langweilig findet, und nunmehr noch die größtmögliche extensive Ausbreitung der Empfindung hinzufügt. „So bekommen wir endlich den eben so vollständigen als ungeheuern, ebenso unvermeidlichen als unmöglichen Begriff der Glückseligkeit“ [1]).

Analysiren wir diese Idee, so sehen wir sofort wie die einzelnen Theile derselben sich gegenseitig zerstören. „Dieses Land der Glückseligkeit kann nur in den wundervollen Gegenden liegen, wo die Einbildungskraft allein unumschränkt herrscht und mit einem einzigen magischen Schlag alles zusammen bringt, was uns übrigens ewig unvereinbar scheinen muß.“ Aber trotzdem weist uns das ganze Spiel unsres Begehrungsvermögens beständig auf diesen widerspruchsvollen Begriff: wegwerfen können wir ihn nicht: bringen wir ihn vor den Richterstuhl des Vermögens, welchem ja alle Ueberschreitungen der Leidenschaften auszugleichen angemuthet wird, der Vernunft!

III.

Das Interesse der Vernunft an dem Problem des höchsten Gutes beruht in der Frage: „inwiefern es möglich sei, die menschlichen Handlungen gewissen Regeln zu unterwerfen, die unter sich in einem ordentlichen Zusammenhang wären“ [2]).

Sobald die von dieser Aufgabe aus gebildeten reinen Vernunftbegriffe mit der fremdartigen Zuthat bloßer Erfahrungsbegriffe (d. h. obiger Glückseligkeitsvorstellungen) über das höchste Gut vermengt werden: „so müssen wir nothwendig in alle die Verwirrungen und Inconsequenzen ver-

[1]) Nach Kant's Kritik der reinen Vernunft (Ros. II, 621) besteht Glückseligkeit in der Befriedigung aller unserer Neigungen nach ihrer Extension, Intension und Protension. [2]) Kant, VIII, 147 (136. 138).

fallen, die uns Herr Kant unter dem Namen der Heteronomie der Willkühr in ihrer Blöße dargestellt hat"[3]).

„Auf die üblen Folgen aufmerksam zu machen, welche durch diesen Fehler, durch das unreine Verfahren, entstanden sind": hierauf will sich der Verfasser in dieser Abhandlung einschränken. Dagegen will er die Folgen des anderen fundamentalen Fehlers, daß man voreilig den Begriff des höchsten Guts, diesen letzten und höchsten Begriff der menschlichen Vernunft bestimmen wollte, „ehe man noch das in Richtigkeit gebracht hatte, worauf man sich nothwendig vorher verstehen mußte, nemlich das Sittengesetz", als bereits von Kant hinreichend beleuchtet, unerörtert lassen. „Wir bescheiden uns gern, daß wir nicht leicht hierüber etwas Besseres und auf eine bessere Art würden sagen können als es der Verfasser der Kritik der praktischen Vernunft bereits gethan hat"[4]). Andrerseits „scheint man dieser Anticipation wirklich zu viel Schuld beigemessen zu haben"[5]).

Nur Ein Zusatz zu der Erörterung Kants. Es könnte methodisch scheinen zuerst den Zweck des sittlichen Handelns, das höchste Gut, festzustellen und dann erst die Mittel. Das höchste Gut ist aber nicht „Zweck im eigentlichen Verstande, das heißt ein Gegenstand des Begehrungsvermögens, um dessentwillen wir auch etwas anderes wollen was eigentlich nicht in demselben enthalten ist." „Es ist ja ein mit Recht angenommener Satz, daß man, um etwas Gutes thun zu können d. h. um einen Theil des höchsten Gutes wirklich zu machen, niemals etwas thun dürfe was nicht gut ist d. h. was nicht ein Theil des höchsten Gutes ist. Wenn also diesem als Zweck nichts Ungleichartiges als Mittel untergeordnet ist, so kann es auch diesen Namen nicht führen; denn das hieße alle Begriffe verwirren, wenn man den Theil (und dem höchsten Gut ist nichts untergeordnet als seine Theile) ein Mittel zum Ganzen nennen wollte. Ebenso wenig kann das Sittengesetz ein Mittel genannt werden, da es nichts Anderes enthält als die Form, nach welcher allein das höchste Gut in seinen Theilen zu Stande gebracht werden kann. Wenn also das höchste Gut kein Zweck ist, was wird es denn sein müssen? Nichts Anderes als der vollkommene Inbegriff alles dessen, was nach gewissen Regeln in einer gewissen Verfahrungsart, nemlich der ungemischten, rein rationalen, zu erlangen möglich ist. Wir wollen uns vorstellen, daß uns das Sittengesetz als eine algebraische Funktion gegeben sei, so werden wir uns unter dem höchsten Gut nichts Anderes zu denken haben als diejenige krumme Linie, welche Alles ist und Alles in sich enthält, was durch jene Funktion möglich ist." So erkennen wir, wie diese Linie, da sie nicht durch die Sinne gegeben ist, vollständig und deutlich entworfen werden kann, wenn wir die Formel dazu gefunden haben[6]).

IV.

Wir gehen also von der Forderung der Vernunft aus, unsere Handlungen gewissen Prinzipien und zwar Prinzipien der reinen Vernunft zu unterwerfen. Die ursprünglichste Regel dieser Vernunft ist nun, daß keiner

---

[3]) Kant VIII, 145. [4]) Kant VIII, 183 ff. [5]) Kant VIII, 184 f. „Diese Bemerkung erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Princips der Moral." [6]) Diese Bemerkung enthält eine Revision der Ansicht Kants, nach welcher das höchste Gut als der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft gedacht ist. Vgl. Kritik der Sittenlehre 231 ff. f. 93 ff.

ihrer Sätze sich selbst oder seinen Brüdern widersprechen darf — der Grundsatz der Consequenz. Dieser einschränkende Grundsatz wird positiv durch eine kleine aber nothwendige Erweiterung. „Es ist der Vernunft wesentlich, daß sie überall, wo sie allein handelt, mit Verachtung eines (Partikularen und) Subjektiven in der größten Allgemeinheit schließt und beschließt." Jedes ihrer Gesetze muß also als in dieser Allgemeinheit consequent d. h. als sich über alles erstreckend, was unter der Herrschaft der Vernunft steht, gedacht werden. „So muß es die Probe der Consequenz aushalten."

„Dies ist der Charakter des reinen Sittengesetzes, so wie ihn uns Herr Kant aufstellt und wie er hinreichend ist um dem Begriff des höchsten Guts zum Grunde zu liegen."

Aber erst die Vollziehbarkeit dieses Begriffs, von seinem Grunde, dem reinen Sittengesetze aus, beweist die richtige Fassung dieses Sittengesetzes. Was nach irgend einem Gebot der praktischen Vernunft hervorgebracht wird ist gut; „es ist insofern, wie es Herr Kant nennt, ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, eigentlich aber nur ein Theil dieses Gegenstandes." „Der Begriff des höchsten Gutes hingegen ist dieser Gegenstand vollkommen und in seinem ganzen Umfang; denn er sagt die Totalität dessen aus, was durch reine Vernunftgesetze möglich ist. Wenn nun die Vernunft nicht im Stande wäre denselben aufzuweisen, wenn sie nicht durch ihn darthun könnte, daß die Gebote etwas in sich selbst Mögliches und Feststehendes nothwendig hervorbringen müssen, sobald sie genau und rein befolgt werden, so würde sie eben denselben Einwürfen verfallen, welche Ursache waren, daß wir uns bei den Regeln der Glückseligkeit nicht beruhigen konnten." Hierdurch befreit denn auch dieser Begriff des höchsten Guts das Sittengesetz „von dem Vorwurf unvermeidlicher Pflichtcollisionen, welcher ihm bisweilen gemacht wird, weil es unter einer unrichtigen Formel gedacht und angewandt wurde."

Diese Aufgabe wird nur gelöst, indem das Sittengesetz allein den Umkreis des höchsten Guts bestimmt. „So wunderbar und zweckwidrig es wäre, eine Linie zu denken, welche noch durch irgend etwas Anderes als durch ihre Funktion bestimmt werden müßte oder welche auch nur einen einzigen Punkt in sich enthielte, der nicht schon mit und durch die Formel gegeben wäre, ebenso unrichtig muß es sein in dem höchsten Gute noch etwas Anderes zu denken, was nicht unmittelbar und nothwendig aus der Idee eines den Geboten der praktischen Vernunft durchgängig gemäßen Willens folgt." Und dennoch drängt sich nicht nur der sinnlich Geartete mit den Elementen der Glückseligkeit herzu; auch der wahre Verehrer der Sittlichkeit möchte wenigstens das angenehme Gefühl der Vollkommenheit, welches durch die Herrschaft der praktischen Vernunft über seine ganze Seele verbreitet wird mithineinnehmen in seinen Begriff des höchsten Guts. „Allein öffnet nur erst das Schutzbrett unmerklich, um einen kleinen Tropfen der Empfindung hindurch zu lassen, so werdet ihr die zunächst daranhängenden nicht zurückhalten können und bald wird mit denselben ein ganzer Strom hinüberfließen."

V.

„Wir konnten uns, wie wir unsre Leser aufrichtig versichern können, der Verwunderung nicht erwehren, als wir sahen, daß auch Herr Kant in diesen Fehler verfallen sei. Er, der uns zuvor eine Tugend aufgestellt, welche es nicht nur verachtete, irgend eine sinnliche Triebfeder zu Hilfe zu

nehmen, sondern auch den größten Abscheu dagegen bewies, nur von so etwas reden zu hören; er, der bis zum Enthusiasmus von ihrer Bewunderung durchdrungen war, zeigt uns neben dieser verehrungswürdigsten und keuschesten aller Lukretien eine Dirne, welche nur niedrige Reize auszukramen weiß, ja er geht so weit sie für eine nothwendige Begleiterin und Dienerin der ersten auszugeben. Auf diese Weise hat es nicht anders sein können, er mußte die Vernunft auch hier in einen Streit mit sich selber verwickeln, hier wo sie mit nichts als mit sich selbst zu thun hat und durch keinen Mißverstand der vor sich habenden Gegenstände verführt worden sein kann"[7]).

„Es ist natürlich, wenn man auf so etwas stößt, sich nach den *Ursachen* davon umzusehen, aber es scheint mir eben so natürlich, daß man in dieser Rücksicht seine Augen nicht so bald auf die *Philosophie selbst*, als auf den *Geist des Philosophen* wirft. Ich kann nicht bergen, daß ich in den ersten Augenblicken dachte: vielleicht — man weiß ja wohl, was die Menschlichkeit den Weltweisen für Streiche spielt — hat er sich durch den Reiz verführen lassen, die *Kritik der praktischen Vernunft* durchgängig der *Kritik der speculativen ähnlich zu machen*. Vielleicht sieht dieser Philosoph es ein wenig gar zu gern, wenn er die arme Vernunft in eine recht peinliche Verlegenheit setzen kann, um sie mit desto größerem Ruhme herauszuziehen. Dem sei aber wie ihm wolle, so dürfte es weit besser gethan sein, die *objektiven* Ursachen dieses Irrthums aufzusuchen, um so das falsum entdecken und den Begriff behaupten zu können, welchen wir uns vom höchsten Gut gemacht haben, indem wir zeigen, *daß er mit der Glückseligkeit auch auf die Art, wie es Herr Kant gethan hat, nicht in Verbindung gesetzt werden kann*."

Aber ist dies Unternehmen nützlich, ist es auch nur ohne Bedenken, die trefflich ausgeprägte Münze des Kant'schen Systems von diesem unächten Zusatz befreien zu wollen? Dieser Zusatz ist unschädlich: denn eine auf das Jenseits verwiesene Glückseligkeit trübt schwerlich die sittlichen Motive. Seine Ausscheidung zerstört „die ebenmäßige Schönheit der Außenseite, welche — der inneren Güte unbeschadet — ein so auszeichnender Vorzug dieser Philosophie ist." Ja sie hebt eine Menge von Folgen und dem Anschein nach außerordentlich vortheilhaften Folgen auf, welche diese Verbindung hatte: sie führte die Begriffe der Unsterblichkeit und Gottes ein und war demnach nothwendig, „dem ganzen System einen gewissen verhaßten Anstrich zu benehmen, sodaß es in unsern zur Consequenzmacherei geneigten Zeiten beinahe gefährlich scheint an die Ausmerzung dieser παρειςακτων Hand anzulegen." „Aber laßt uns die Sache ganz mit der ehrlichen Unbefangenheit eines antheillosen Zuschauers ansehen, welcher, ohne sich im Geringsten um das schreiende Publikum zu bekümmern, blos die Wahrheit sucht und bereit ist, um ihretwillen auch einen gewissen üblen philosophischen Ruf zu erlangen."

Ohnehin scheint einmal gewiß zu sein, daß unsere Vernunft das Dasein eines höchsten Wesens und eine unendliche Dauer unsrer Seele für sich niemals erweisen kann. Herr Kant selbst hat diesen letzten Versuch nicht für einen Beweis ausgeben wollen. Und das Sittengesetz steht ja vor der Einführung dieser Beweise fest, und ohne sie.

---

[7]) Philos. Archiv II, 2, S. 37. 38. „Da das Kant'sche Argument für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit Unlauterkeit der Triebfedern, die Hinsicht auf die Glückseligkeit voraussetzt, so muß der Glaube des Rechtschaffenen an Gott und Unsterblichkeit um so mehr abnehmen, je reiner seine moralischen Triebfedern werden."

Freilich können wir beide Postulate der praktischen Vernunft aufrecht erhalten, ohne deswegen die Glückseligkeit als einen Theil des höchsten Guts ansehn zu müssen. „Denn die Unsterblichkeit leitet auch Herr Kant von dem ab, was wir als das höchste Gut ansehn, er aber blos als die oberste Bedingung, als das vorzüglichere Element desselben betrachtet. Die Unsterblichkeit aber können wir uns nicht als möglich denken, ohne das Dasein Gottes vorauszusetzen. Ja die Art, wie die Unsterblichkeit postulirt wird, setzt auch nach Kant'schen Begriffen schon das Dasein Gottes voraus. Wenn nämlich der unendliche Progressus in der Sittlichkeit die Stelle der völligen Angemessenheit des Willens an das Gesetz der praktischen Vernunft vertreten soll, so kann das nicht auf unser Bewußtsein, als vernünftiger Wesen der Sinnenwelt gehen: sonst müßten wir entweder eine unendliche Reihe als verflossen ansehn können oder die Angemessenheit müßte nicht in der ganzen Reihe, sondern in irgend einem Gliede derselben liegen, welches wider die Voraussetzung als das letzte angesehen werden könnte. Diese Stellvertretung kann sich also nur auf ein Wesen beziehn, welches die unendliche Reihe als ein Ganzes ansehn kann, ein Wesen, dem die Zeitbestimmung nichts ist, dieses Wesen muß zugleich, weil es vermögend sein soll, über das höchste Gut zu urtheilen, höchst vernünftig sein."

Die Beweisführung Kants ließe sich demnach auch ohne die Einmischung der Idee der Glückseligkeit durchführen. Wenn nur diese Beweisführung bindend wäre! Aber warum läßt sich das höchste Gut nur in einer unendlichen Annäherung denken? „Wie Herr Kant sagt, weil wir Wesen der Sinnenwelt sind, weil wir die einzelnen Theile nicht anders als successiv hervorbringen können." Wir haben demnach hier genau wie in der Kritik der reinen Vernunft eine Kollision der überschwänglichen Ideen unsrer Vernunft mit den einschränkenden Bedingungen der Sinnlichkeit. Es ist kein Grund diese Kollision anders zu behandeln als jene der theoretischen Vernunft.

Denn worauf beruht, im Unterschied von den Ideen der theoretischen Vernunft, die Nothwendigkeit dieser Postulate? „Auf der Forderung das höchste Gut hervorzubringen und wirklich zu machen." Aber dies höchste Gut als Inbegriff alles dessen, was durch das Sittengesetz gegeben werden kann, „wäre nothwendig in einem Willen, der schlechterdings allein durch das Sittengesetz bestimmt werden müßte, möglich in einem solchen, der ohne Widerspruch auch blos von der praktischen Vernunft bestimmt werden könnte, aber nicht möglich in einem Willen wie der unsrige, der nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst subjektiver von dem Sittengesetz abgeleiteter Bewegungsgründe durch dasselbe bestimmt werden kann, bei welchem diese Gründe nicht immer ins Bewußtsein kommen, und auch alsdann nothwendiger Weise mit anderen Triebfedern zu streiten haben. Wie viel ein solches Begehrungsvermögen von dem höchsten Gut realisiren will und kann, das wagt die Vernunft nicht zu bestimmen, das überläßt sie billig den Umständen, wodurch allein die Wirksamkeit aller subjektiven und nicht ausschließenden Triebfedern bestimmt werden kann" [8]).

„Herr Kant scheint hier im praktischen einen Fehler selbst nicht vermieden zu haben, den er uns im speculativen aufgedeckt hat. Außerdem, daß der Begriff des höchsten Guts ein unentbehrliches Dokument des Sittengesetzes ist, ist er für uns nur ein regulatives Prinzip, welches wir zum

[8]) Vgl. philos. Archiv I, 3 S. 89 ff.

Ziel unsrer Willensbearbeitung setzen müssen, ohne bei irgend einem Grade der Vollkommenheit als dem höchstmöglichen stehen zu bleiben — Herr Kant aber hat ihn zu einem constitutiven gemacht, als ob es zu erreichen uns nicht nur möglich, sondern auch nothwendig wäre."

„Es mag also unsrenthalben mit den Begriffen von Gott und Unsterblichkeit lieber auf dem Fuße bleiben, wie es vor diesem neuerlichen Versuch, nach allem was in der Dialektik der reinen speculativen Vernunft darüber gesagt war, sein Bewenden hatte. Und warum sollen wir uns dabei nicht beruhigen? Diese Ideen mögen reale oder hypothetische Gewißheit haben, ja sie mögen sogar Wahrheit oder Täuschung sein, so bleiben sie immer für uns Menschen in unsrem dermaligen Zustand — in irgend einer von den unzähligen Gestalten, die sie zu verschiednen Zeiten schon angenommen haben und, will's Gott, noch annehmen werden — unvermeidlich, und als solche werden sie ihre Stellen in der Glückseligkeitslehre[9]), um derentwillen sich eigentlich die Menschen so gewaltig für sie interessiren, immerdar behalten und die Vernunft wird sich des Geschäfts nicht erwehren können, sie in diejenige Form zu bringen, welche der wahren Sittlichkeit am wenigsten nachtheilig und am meisten förderlich ist."

„Wir kehren also ohne Bedenken von dieser Untersuchung über die Rathsamkeit unsres Vorhabens auf den Fleck zurück, von wo wir ausgegangen waren. Wir haben behauptet, daß die Kant'sche Verbindung der Tugend und Glückseligkeit zu einem Begriff unthunlich sei und wollten die Antinomie der reinen praktischen Vernunft betrachten, welche daraus entspringt"[10]).

„Aus unsrer Welt verweiset Kant die Wirklichkeit dieser Verbindung und thut Recht daran[11]). Allein sollte sie in jener Welt sich eher als möglich denken lassen? Ich denke nicht. Nimmt man an, daß uns in jedem andren möglichen Zustand die Sinnlichkeit auch ankleben wird, so werden auch die Naturgesetze unsres Begehrungsvermögens immerfort von den Geboten der praktischen Vernunft unterschieden bleiben. Nimmt man das Gegentheil an, so ist nicht erweislich daß es uns alsdann noch um so etwas als Glückseligkeit ist zu thun sein werde"[12]). Dieser Widerspruch könnte nur künstlich durch eine Bestimmung des künftigen Zustandes gehoben werden, vermöge deren die bescheidene, in sich gekehrte praktische Vernunft zum zügellosesten aller Vermögen werden würde.

Der Grund dieser widerspruchsvollen Verknüpfung von Tugend und

---

[9]) Ueber Glückseligkeitslehre vgl. Kant VIII, 221. [10]) Vgl. philos. Archiv I, 4 S. 22 von der Proportion zwischen der Moralität und der Glückseligkeit, wo indeß weniger scharfsinnig gegen Kant argumentirt wird. Ferner Archiv II, 2 S. 10 ein Dilemma gegen den Kantschen Beweis von der Unsterblichkeit der Seele (weder dem intelligiblen noch dem empirischen Ich kann ein unendliches Fortschreiten in der Tugend beigelegt werden). [11]) Vgl. die weiteren Worte: „Die Gründe, aus denen er es thut, sind sehr bündig, aber es giebt noch tausend andere, die es nicht weniger sind" mit den Ausführungen über den Werth des Lebens. [12]) Philos. Archiv II, 4 (1795) S. 115. „Ein anderer Einwurf gegen diese Kantische Lehre ist, daß die Glückseligkeit in die intelligible Welt gesetzt wird, wo sie nicht Statt haben kann. Denn Glückseligkeit setzt Bedürfnisse und Neigungen voraus, diese aber sind Folgen der sinnlichen Natur des Menschen, mithin gehören sie, sowie ihre Befriedigung, in die Sinnenwelt. Herr Kant hat also diese zwei Welten, die er sonst so scharf unterscheidet, miteinander vermengt."

Glückseligkeit liegt nun aber für Kant in der Ueberzeugung: „die Vernunft halte uns ein gewisses Verhältniß zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden nothwendig vor."

Worauf beruht nun, daß wir dieses Verhältniß überhaupt vorstellen? „Herr Kant sagt: die Vernunft verbindet mit jeder bösen Handlung das Bewußtsein der Strafwürdigkeit. Wenn er hier sagt, daß jede Strafe erst als Uebel gerechtfertigt sein muß, ehe sie als wohlthätig für das bestrafte Subjekt angesehen werden kann, so heißt das nichts weiter als daß jeder, der Strafen verhängen will, es nicht blos aus Liebe thun darf, sondern erst seine volle Befugniß dazu darthun muß[13]); wenn es aber damit einmal seine Richtigkeit hat, so braucht er, um die Ausübung derselben zu rechtfertigen, nur die Wolthätigkeit der Handlung zu zeigen." „Dieser ganze Satz von der Strafwürdigkeit gründet sich eigentlich auf den, daß die Sittlichkeit sich als Würdigkeit der Glückseligkeit darstelle. Würdig einer Sache nennen wir den, der geschickt ist sie recht zu gebrauchen d. h. den größtmöglichen Beitrag zur Beförderung des allgemeinen Wohls daraus zu ziehen." Somit eine Gesellschaft, welche die wahren Motive unsrer Handlungen übersähe, würde allerdings das Maß des Vergnügens nach unsrem sittlichen Zustande abmessen. Aber sie würde damit nur den Erfolg unsrer Gesinnung in der Gesellschaft verstärken, nicht diese Gesinnung selber, auf welcher doch unser persönlicher Werth ausschließlich beruht, der dann wiederum allein als höchstes Gut gedacht werden kann. Indem somit diese Gesellschaft zur Glückwürdigkeit den Besitz der Glückseligkeit hinzufügte, würde sie nicht etwas an sich Nothwendiges, zur Verwirklichung des wahren und höchsten Gutes dieses Menschen Nothwendiges thun.

Und worauf beruht nun weiter, daß wir dies Verhältniß als nothwendig vorstellen? „Wenn wir uns einen Willen denken, welcher unmittelbar und allein durch reine Vernunft bestimmt werden kann, so wird freilich die völlige Angemessenheit desselben und aller seiner Maximen und Handlungen mit den reinen Vernunftgesetzen nothwendigerweise den besten Zustand und das vollkommenste Wolbefinden eines solchen Willens in sich schließen; aber was hat wol dies mit der Glückseligkeit eines sinnlich afficirten und durchgängig nur sinnlich bestimmten Begehrungsvermögens gemein? Dennoch scheint dies der einzige Ursprung der Nothwendigkeit zu sein, welche Herr Kant diesem Satz beilegt. Indem Herr Kant die subjektiven Bestimmungsgründe unsres Willens, die aus dem reinen Vernunftgesetz abgeleitet werden, mit demselben zu sehr identificirt und die Vernunft dem Begehrungsvermögen über die Gebühr genähert hat, konnte er es schwerlich vermeiden, auf der einen Seite unsren Willen mit einer höheren Gattung zu verwechseln und auf der andren Seite dasjenige, was blos ein Bedürfniß unsres Begehrungsvermögens ist, nemlich die Glückseligkeit, für ein unnachlaßliches Erforderniß der Vernunft selbst zu halten.."

Nun ist aber die Glückseligkeit überhaupt schlechterdings kein reiner Vernunftbegriff. Denn dieser Begriff läßt sich nicht ohne Widerspruch vollziehn, nicht etwa, weil seine Theile nur in zeitlicher Succession ohne Widerspruch gedacht werden können, weil immer nur Ein Theil derselben empfunden werden kann, sondern vielmehr weil ein Theil derselben an sich selber, auch von der Einschränkung der Zeitbedingung befreit, dem

[13]) Vgl. die Ausführungen in der Schrift von der Freiheit.

andren widerspricht. „Durch die Befriedigung wird jede Neigung gestärkt, dadurch wird aber nothwendig die entgegenstehende geschwächt und also die Möglichkeit einen andern Theil der Glückseligkeit zu einer andren Zeit hervorzubringen verringert und nach und nach ganz aufgehoben.“ „Wie kann also wol ein Begriff als ein reiner Vernunftbegriff angesehen werden, der blos dadurch möglich ist, daß er als unvermeidlich unter den Bedingungen der Zeit stehend angesehen wird? eine Bedingung, welche doch die Vernunft für Alles, was ausschließend ihr Eigenthum ist völlig verwirft. Und wie kann eine Antinomie in der Vernunft daraus entstehen, daß dieser Begriff als nothwendiger Theil eines andren nur durch reine Vernunft möglichen gedacht werden müßte?“ [14])

Dieser Begriff der Glückseligkeit ist demnach nicht eine Forderung der Vernunft. Er ist vielmehr „für das sinnliche Begehrungsvermögen eben das, was das höchste Gut für die reine praktische und das allerrealste Wesen für die reine theoretische Vernunft war — nemlich die Totalität ihres Gegenstandes, wovon alles, was diesem Vermögen vorkommt, als ein Theil muß abgeleitet werden können.“

„Und nun, nachdem wir Gelegenheit genommen, unsere Begriffe vom höchsten Gut und von der Glückseligkeit deutlich darzulegen und einige Anmerkungen zu machen, über welche wir uns von den Anhängern der Kantischen Philosophie — falls einem oder dem andren von ihnen diese Blätter zu Gesicht kommen sollten — womöglich eine sanftmüthige Belehrung ausgebeten haben wollen: ist es Zeit, daß wir von diesem System Abschied nehmen, um auf den Fleck zurückzukehren, von dem wir uns verirrt haben.“

VI.

Als die Widersprüche in der Aufgabe, die vollständig gefaßte Idee der Glückseligkeit zu realisiren uns veranlaßten, den wahren Vernunftbegriff vom höchsten Gut zu entwickeln, befanden wir uns am Abschluß der natürlichen Geschichte dieses Begriffs.

Sokrates bildet den Uebergang von blos empirischen zu wahrhaft philosophischen Untersuchungen; er hat den Begriff des höchsten Guts mehr veranlaßt als selbst gefaßt. Plato erst sonderte den Begriff der Glückseligkeit nicht nur vom Sittengesetz, sondern auch gewissermaßen vom höchsten Gut. „Wenn er uns das Bild des Vernunftgesetzes auch nicht so vollendet und mit so lebhaften Farben hinstellt wie Herr Kant, so findet man doch mit leichter Mühe die Hauptzüge desselben in seinem Gemälde und man sieht, daß sie seiner Seele tief eingeprägt waren. Der ganze Zweck seiner so oft mißverstandenen Republik, unstreitig einer der herrlichsten Compositionen des Alterthums, ist zu zeigen, daß es schlechterdings nothwendig sei uns selbst zu regieren und daß dies auf keine andere Weise geschehen könne, als wenn wir unbedingt alle übrigen Theile unsrer Seele dem regierenden Vermögen der Vernunft unterwerfen. Diese höchste Vernunftmäßigkeit, unter dem Titel der göttlichen Wahrheit, war der einzige Bestandtheil seines eigentlichen höchsten Guts.“ Das von diesem scharf unterschiedene empirische Gut, den Gegenstand der Glückseligkeitslehre, schränkte er durch das wahre Princip ein, alles das auszuschließen wodurch das sittliche Gefühl des Wahren und Schönen aufgehoben werden könnte[15]).

---

[14]) Fortgebildet: Krit. d. Sittenl. S. 109. [15]) Vgl. Kritik d. Sittenl. 246

„Dieses ganze System konnte dem Aristoteles schon um deswillen nicht behagen, weil es sich auf angeborene Begriffe bezog, welche er gänzlich verwarf[16]). Er baute sich also sein eignes, wie leicht zu erachten, völlig empirisch. Sittenlehre ist ihm nichts als Glückseligkeitslehre und Glückseligkeit ist sein höchstes Gut"[17]). An ihm, dem consequentesten der empirischen Moralphilosophen, erscheint die Nichtigkeit dieser Systeme[18]). Ein System der Glückseligkeit kommt ihm nämlich nur durch die willkührliche Supposition zu Stande, daß sie eine Zusammensetzung aller Arten der Thätigkeit in sich fasse. Dem, der sich dem Interesse einer einzigen Neigung zu unterwerfen vorzieht, weiß er demnach nur mit der Berufung auf gute Natur zu antworten: er vermag ihn nicht zu widerlegen. Und indem er so an die Stelle des wahren persönlichen Werthes Thätigkeit setzt, muß der Besitz äußerer Güter in seinen Begriff des höchsten Gutes fallen, das Vergnügen aber, das aus dem Bewußtsein guter Gesinnungen allein entspringt, eine Empfindung, welche in den Augen des wahrhaft sittlich Denkenden als ganz allein von allem unreinen Zusatz frei die oberste Stelle einnimmt, sinkt bei ihm zu einem Zeichen herab, daß wir im Stande wären, eine gewisse Gattung von Handlungen, wie sie in das System der Glückseligkeit gehören zu verrichten [9]). Indem er ferner im Umkreis dieser Thätigkeit die der Vernunft als die edelste anerkennen mußte, praktische Vernunft aber nicht kannte, so entstand daraus der Vorzug, welchen er dem beschaulichen Leben einräumte. „So rächt die Vernunft auf eine oder die andere Weise ihre Oberherrschaft an denen, die sich in irgend einem Stück derselben entziehen wollen."

„Die Cyniker würde man nicht richtig genug beurtheilen, wenn man glaubte, daß sie sich eine ganz neue Idee des höchsten Guts unter dem Titel der Natureinfalt gemacht hätten[20]); es scheint vielmehr (erwägt man besonders, daß die Stoiker das cynische System den abgekürzten Weg zur Weisheit nennen) „als ob sie sehr gut gewußt hätten, daß das höchste Gut in der durchgängigen Herrschaft der Vernunft bestehe." Ihr entscheidender Fehler war: sie hielten es für möglich oder sogar für nothwendig, dieses höchste Gut adäquat hervorzubringen; daher denn ihre Forderungen der Freiheit von Leidenschaften, der Entfremdung von der Gesellschaft, ja von den Gefühlen des Schönen und der Ehre entsprangen, als Verwirklichung der von jedem fremden Einfluß befreiten herrschenden Vernunft. „Das Bestreben zum höchsten Gut zu gelangen, blos durch Einen falschen Satz entstellt, lief auf diese Art auf eine unfruchtbare philosophische Ascetik hinaus. So entstand aus überspannten Begriffen von der Liebe Gottes aus dem reinen Christenthum die unnatürliche Mystik, deren klägliche Folgen wir noch alle Tage in Augenschein nehmen können."

„Auch von der Darstellung, die uns Herr Kant von den Systemen der Stoiker und Epikuräer gegeben hat, müssen wir uns entfernen"[21]). „Die Epikuräer scheinen keineswegs selbst alle die Maximen, die sie sich zum

16) Vgl. Kant a. a. O. S. 269. 17) Diese falsche Ansicht zurückgenommen Kritik der Sittenlehre S. 55. Sie allein zeigt schon ein mangelhaftes Studium des Aristoteles in dieser Lebensepoche 18) Offenbar, wenn Schl. damals classificirt hätte, hätte er gegenüber der Kant'schen Tafel Ethik des Empirismus und Ethik des Idealismus unterschieden. 19) Vgl. Kritik d. Sittenlehre S. 56, wo diese Gedanken eine Modifikation erfahren haben. 20) Gegen Kant a. a. O. 269 vgl. denselben Seitenblick auf Kant Krit. d. Sittenl. 62. 21) Gegen Kant a. a. O. 247 ff.

Behuf der Glückseligkeit machten, für Tugend gehalten zu haben." Auch die Stoiker identificirten nicht Tugend und Glückseligkeit, sondern schlossen einen Theil der letzteren aus dem höchsten Gut als schädlich aus, einen zweiten fügten sie als neutral ihm hinzu, den dritten und wichtigsten sahen sie als eine nothwendige Folge der Tugend und als ein unentbehrliches Element des höchsten Guts an.

VII.

„In dem ganzen großen Zeitraum zwischen dem Alterthum und der Erneuerung der Wissenschaften und der Weltweisheit finden wir nur zwei einem System ähnliche Arbeiten der Sittenlehre, den Neuplatonismus und das Christenthum."

„Alle die sich ein die menschliche Natur übersteigendes Ziel vorsetzen, können uns blos wegen der negativen Bedingungen dazu Genüge leisten, wegen der eigentlich positiven aber müssen sie zur bloßen Möglichkeit oder zu höheren Verheißungen ihre Zuflucht nehmen. So der Christ, so der platonische Schwärmer; denn die Reinigkeit der Seele ist nur das, wodurch wir eines Umgangs mit der höheren Welt fähig werden: dieses vermeintliche Glück kann nicht die natürliche Folge davon sein."

„Das Christenthum unterdrückt den Platonismus — der eine Ungereimtheit ist — und hat seitdem allein die Stelle aller Sittenlehre vertreten. Herr Kant gesteht, daß das Resultat seiner Lehren mit denen des Christenthums ganz gleichlautend sei. Das höchste Gut der Christen ist ein der moralischen Reinigkeit angemessener Antheil an Glückseligkeit, welcher nicht durch Naturnothwendigkeit, sondern durch den Willen des höchsten Wesens als gegeben angesehen werden kann. Was wir also von jenem gesagt haben, wird im Ganzen auch von diesem gelten können, sofern man es nämlich als eine Philosophie ansehen darf."

Dieser merkwürdigen Verwandtschaft im Praktischen steht ein totaler Gegensatz im Theoretischen gegenüber. Aus ihm folgt, daß die Kritik der praktischen Vernunft von der nothwendigen Verknüpfung der Tugend und Glückseligkeit zum Begriff des höchsten Guts und von diesem zum Dasein eines höchsten Wesens fortschreitet, das Christenthum dagegen in umgekehrter Ordnung von dem Dasein dieses Wesens und der Idee seines Willens auf die Richtigkeit dieser Verbindung schließt. Aus dieser Eigenthümlichkeit des Christenthums konnte die Intoleranz gegenüber Meinungen entspringen.

Das heute herrschende System der Vollkommenheit, eine Vermischung des platonischen und des aristotelischen, behauptet, mit der Vollkommenheit zugleich nothwendiger Weise die Glückseligkeit hervorzubringen[22]. Aber diese Glückseligkeit kann nur als ein unbestimmtes Maximum gedacht werden, als Genuß der meisten und besten Vergnügungen, welche in einem gewissen Zustand zusammen bestehen können — sie ist nur noch ein Analogon des wahren Begriffs der Glückseligkeit. „Gleichwohl, wie bringen sie wenigstens dies Analogon der Glückseligkeit zu Stande? Die ihrem Grundsatz gemäße Vollkommenheit besteht aus zwei Theilen: erstlich der Bewerkstelligung desjenigen

---

[22]) Vgl. Kritik der Sittenlehre S. 63.

Verhältnisses, welches die Vernunft aufgiebt, zweitens in einer beständigen Erhöhung aller Fähigkeiten und Kräfte, die aber diesem Verhältniß beständig gemäß bleiben muß." Nun wird also erstlich die Vernunft gerade diejenigen Neigungen und Vermögen zu schwächen streben, welche für uns den meisten Reiz haben, weil sie gerade von diesen befürchten muß, daß sie mit der Zeit die Oberhand gewinnen. „Mit dem zweiten Stück des Grundsatzes der Vollkommenheit, der verhältnißmäßigen Erhöhung unsrer Kräfte hat es eine noch viel sonderbarere Bewandniß. Wir können ihm nämlich nicht anders als auf Unkosten des ersten nachkommen, weil wir diese Erhöhung nicht mit allen Kräften auf einmal sondern nur successiv vornehmen können. Indem wir dieses thun, wird die eine nothwendig gegen die übrigen zu groß, das richtige Verhältniß aller zusammengenommen wird zerstört. Dies Versehen können wir nicht anders wieder gut machen als indem wir eine nach der andern nachholen. Indem wir also die Glückseligkeit der Vollkommenheit hervorbringen, so entsteht sie eigentlich nicht durch unsern Grundsatz, sondern dadurch, daß wir demselben nicht adäquat nachkommen können"[23]).

„So hat auch dies System kein andres Schicksal als alle übrigen, welche Tugend und Glückseligkeit miteinander verbunden haben. Sollte nicht auch diese Induktion schon hinlänglich sein, einen Schluß auf die Allgemeinheit des Satzes zu machen?"

VIII.

„Wir sind im Begriff, die Feder niederzulegen, denn was wir über das neueste System zu sagen hatten, das haben wir aus Ungeduld oben schon anticipirt. Das Resultat unsrer Untersuchungen ist folgendes:"

„Nimmt man im Voraus die Glückseligkeit als das höchste Gut an, so gelangt man niemals zu einer wissenschaftlichen Sittenlehre, welche praktische Nothwendigkeit bei sich führt, wie wir an Aristoteles gesehen haben."

„Bildet man den Begriff des höchsten Guts aus dem reinen praktischen Vernunftgesetz, so giebt es dennoch zwei Klippen. Einmal das höchste Gut so vorzustellen als ob es durch unsre Handlungen erreicht werden könne. Das ist schon unmöglich, weil das Vernunftgesetz unsren Willen niemals unmittelbar bestimmen kann; wollten wir es dennoch thun, so würden wir entweder in den sittlichen Eigendünkel der Stoiker oder in die Nichtigkeit der cynischen Entwürfe verfallen. Zum Andern müssen wir ja darauf sehen, das wahre Interesse der Vernunft von den eingebildeten Ansprüchen des Begehrungsvermögens und den Begriff des höchsten Guts von dem Begriff der Glückseligkeit völlig zu trennen. Denn alle Versuche, sie mit einander zu vereinigen, sind völlig mißlungen. Diese Verbindung war analytisch oder durch Identität bei Aristoteles, wo sie Inconsequenzen und Mangel an Allgemeinheit nach sich zog. Sie war synthetisch und wurde durch natürliche Causalverbindung gedacht im System der Vollkommenheit, wo sie Unbestimmtheit veranlaßte; durch positive oder arbiträre in der kritischen Philosophie, wo sie Ursache von leeren Antinomien wurde. Sie wurden als begleitend miteinander durch wechselseitige Limitation vereinigt beim Epikureismus, der dadurch in

---

[23]) Vgl. die Ausführung dieses kritischen Gedankens: Krit. d. Sittenlehre 141 ff.

consequent ward und durch entgegengesetzte Unterordnung im Stoicismus."

„Die Glückseligkeit zeigte sich hierbei überall als einen Begriff, der völlig ungeschickt sei, eine Stelle in der reinen Sittenlehre einzunehmen." Was werden wir denn aber aus ihr machen?

„Versteht man unter Glückseligkeitslehre eine Anweisung, wie man mit Sicherheit zum Besitz derselben gelangen könne, so wird sich niemand rühmen ein solches Arcanum gefunden zu haben. Was in der Sache gethan werden kann sind einige Regeln, die Empfindungen zu modificiren und so der Herrschaft des bloßen Zufalls einigermaßen zu entreißen. Durch Aufmerksamkeit und Uebung können wir in gewöhnlichen Fällen den zu starken, erschütternden Einfluß der angenehmen sowohl als der unangenehmen Empfindungen vermeiden, welcher die Grundlage einer innerlichen und nothwendigen Unglückseligkeit ist. Und diese Kunst steht mit der Sittenlehre in einer genauen Verbindung."

„Sobald wir nämlich einsehen, daß das Sittengesetz nur vermittelst des sich auf dasselbe beziehenden moralischen Gefühls unsren Willen bestimmen kann, so gilt es den praktischen Einfluß dieses Gefühls zu vermehren. Nun widerspricht nichts dem Sittengefühl, dessen Objekt in einer gewissen Entfernung von unsern Sinnen liegt und dessen Charakter daher eine leidenschaftslose Sanftmuth ist, mehr, als die stürmischen Bewegungen, die sich auf das unmittelbare Interesse des Herzens beziehen. So fließen Sitten und Glückseligkeitslehre zusammen, der nämliche Zustand des Empfindungs- und Begehrungsvermögens, der uns vor dem Erliegen unter dem Unglück sichert, eben dieser macht uns auch der seligen Einflüsse des moralischen Sinnes, dessen Herrschaft uns allein zufrieden machen kann, in einem höheren Grade empfänglich."

Ueber die Freiheit des Menschen.

Bruchstücke.

1789 — 1792.

Kritische Vorbemerkung. Die Briefe Schleiermachers zeigen ihn seit 1789 immer wieder nachhaltiger als mit irgend einem andern Gegenstande, mit Untersuchungen über die menschliche Freiheit beschäftigt. In seinen nachgelassenen Papieren findet sich nun ein Gespräch von wenig Blättern und ein Bruchstück einer Abhandlung, das, wie es als Resultat einer sich immer weiter ausdehnenden Untersuchung, in immer engerer Schrift, zuletzt bis zur Unleserlichkeit eng geschrieben, auf 106 Seiten vorliegt, einen kleinen Band füllen würde: beide ohne Ueberschrift, auf diesen großen Gegenstand bezüglich.

Das Gespräch gehört dem ersten Aufenthalt bei dem Oheim in Drossen (1789) an. Und zwar ist es das letzte der drei Gespräche über die Frei-

heit, deren Plan Schleiermacher am 22. Juli 1789 in einem Briefe an Brinckmann entwickelt (Briefw. 4, 18. 19). Das erste Gespräch unternahm den Nachweis, daß man die Willenskraft ganz wie jede andere Kraft behandeln müsse; das zweite sollte diese Theorie in ihren praktischen Consequenzen rechtfertigen: gegenüber Angriffen, nach welchen die Reue in diesem System zur Täuschung werden und moralischer Quietismus sich als nothwendige Folge desselben entwickeln müsse; das dritte sollte „vornemlich dem Kant'schen Begriff von der Freiheit und von der Achtung für das moralische Gesetz gewidmet sein." Das theoretische Problem von der Behandlung des Willens als einer Kraft in Unterordnung unter die Gesetze, denen Kräfte überhaupt unterworfen sind, ist ausdrücklich von der späteren Untersuchung ausgeschlossen worden. Einiges aus dem zweiten Gespräch mag dann in den dieser späteren Untersuchung eingeflochtenen Dialog aufgenommen sein. Das dritte ist wohl gerade dadurch erhalten, daß die spätere Untersuchung eben da abbrach, wo es zur Umarbeitung gekommen wäre, bei der Kritik Kants, sodaß es nicht mit den übrigen ausgenutzten Materialien vernichtet wurde. Seine Stellung in dem Plane, durch den Inhalt mit Sicherheit erkennbar, geht auch, als aus einem äußeren Zeugniß, aus der Art hervor, wie es eingeleitet wird: Kritias, der Vertreter der kritischen Philosophie, erklärt in Betreff der Resultate der vorhergegangenen Gespräche: „der gefundene Begriff der Freiheit sei eine kleine Wortklauberei, womit die Sache nicht abgethan sei" (erstes Gespräch) „und die gefundene Rechtfertigung der Zurechnung eine Täuschung, welche bei näherer Beleuchtung sehr bald verschwinde (zweites Gespräch)."

Von ganz anderer Bedeutung und Reife ist das spätere Fragment einer fortlaufenden Untersuchung. Ihre Zeit ergiebt sich aus Erwägung ihres Inhaltes, verglichen mit Briefw. 3, S. 45. 46 und einem ungedruckten Brief an Duisburg.

Die Untersuchung kündigt sich als das erste Stück einer Sammlung philosophischer Rhapsodien an. Eine Stelle in der Abhandlung über das höchste Gut bezeichnet diese Abhandlung ebenfalls als diesem Plane angehörig. Man würde wohl ohnehin vermuthen, daß diese philosophischen Rhapsodien nichts andres als die 3, 45 erwähnten philosophischen Versuche sind. Auch die 16—20 Bogen dieses sich seinem Abschluß nähernden Werkchens stimmen mit dem Gesammtumfang beider Abhandlungen. 3, 46 zeigt ausdrücklich, daß diese philosophischen Versuche Discussionen über die Freiheit enthielten und daß Schleiermacher wohl um ihretwillen die Censur fürchtete. In der That konnte er befürchten, daß die scharfe Bekämpfung jeder Form von Freiheit des Willens, die das vorliegende Bruchstück enthält, Anstoß errege. Bedarf es noch eines Grundes aus dem äußeren Zustande des Manuscripts? Am 24. Mai 1792 war Schleiermacher etwa so weit, daß er in Unterhandlungen mit einem Verleger treten konnte; am 4. December schreibt ein Freund Duisburg aus Danzig: „wo ist der Freund, der mir und Troschel Hoffnung gab, auf Neujahr ein Werklein von ihm in Händen zu haben? Troschel ist ziemlich verdrießlich, er rechnete auf einen Verlagsartikel zur Neujahrsmesse und er sieht sich in seiner Rechnung betrogen." Also ein Manuscript war vorhanden, ziemlich weit gediehen (3, 45) und ward nicht abgeschlossen, so wie die Abhandlung über die Freiheit vor uns liegt. Der neue Plan der Schrift über den Werth des Lebens drängte die Beschäftigung mit diesen Rhapsodien in den Hintergrund. Ich entwickle die inneren Gründe nicht, welche für diese Zeitbestimmung im Charakter des vorliegenden Werkes liegen: dem kundigen Leser können sie nicht entgehen.

Demgemäß gehört das Fragment der Untersuchung über die Freiheit des Willens dem Aufenthalt in Schlobitten an. Und zwar ward sie nach dem Frühjahr 1791 begonnen (3, 38) und wohl gegen Ende 1792 abgebrochen. Schleiermacher war damals 24 Jahre alt.

Ohne Absatz, ohne Hervorhebung der Hauptpunkte, wie denn hierin Schleiermachers Eigenart von vorn herein fertig auftritt, verläuft diese Schrift in einer allzuweitläuftigen Erörterung. Ich habe versuchen müssen, sie in mäßiger Ausdehnung vorzulegen, so doch daß die Form nicht zerstört und keine Wendung von irgend einem Interesse vermißt werde. Sie ist ganz der Art, durch eine solche Verkürzung zu gewinnen. Denn sie ist eine fast vollständige Durcharbeitung aller Hauptpunkte, welche der Determinismus bis heute ins Feld zu führen vermag. Ich habe mir erlaubt, durch einige Citate aus den Schriften der bedeutendsten Bekämpfer der Willensfreiheit, als welche ich Leibnitz, Hume, Herbart und Mill betrachte, den Beweis hierfür anzudeuten. Höchst interessant ist, wie ein Schüler Schleiermachers, Romang, in seiner Schrift über Willensfreiheit und Determinismus (1835 S. 72) gerade das als die von den früheren zurückgelassene Aufgabe hinstellt, was das Ziel dieser Schrift ausmacht: Ausführung der sittlichen Weltansicht von dem Determinismus aus und Nachweis, daß derselbe die sittlichen Forderungen nicht allein keineswegs verletze, vielmehr ihnen allein den entsprechenden Ausdruck gebe. Angesichts des so noch in unsrer Zeit ausgesprochenen Bedürfnisses hat diese Schrift Schleiermachers heute noch einen nicht blos historischen Werth, sondern Bedeutung für die wissenschaftlichen Fragen selber.

Erster Abschnitt.

„Es scheint merkwürdig, daß bei allem Widerspruch, welchen die kritische Philosophie seit einiger Zeit von so manchen Seiten erfahren hat, dieser Punkt doch verhältnißmäßig nur sehr wenig berührt worden ist; wenn also die meisten übrigen Punkte, über deren Unverständlichkeit von einem großen Theil des philosophischen Publikums geklagt wurde, aus diesen Streitigkeiten Vortheil gezogen haben und nach und nach in ein helleres Licht gesetzt worden sind, so liegt dieser noch immer in seinem ursprünglichen Dunkel. Wir glauben also schon dadurch unsrer Untersuchung einigen Nutzen versprechen zu können, wenn sie uns in der Folge zu einer näheren Beleuchtung der Kantschen Freiheitstheorie hinführen sollte."

Diejenigen, welche eine Auflösung dieser Frage von der menschlichen Freiheit für unmöglich, ja für ganz unnöthig halten, handeln doch beständig so als ob sie schon lange im Besitz dieser Antwort wären. So indem sie über etwas Zukünftiges beschließen. „Offenbar würde man sich nicht die Mühe geben, hierüber einen Entschluß zu fassen, wenn man es nicht für sehr möglich hielte, daß in einem künftig vorkommenden Falle das Begehrungsvermögen sich von selbst diesem Entschluß ganz entgegen bestimmen könne. Man beschließt also nicht nur etwas in Rücksicht des Begehrungsvermögens, sondern man beschließt dieses mit dem bloßen Verstand; man will, ohne das Begehrungsvermögen und selbst der muthmaßlichen Wirkung seiner Objekte zuwider, etwas in demselben wirk-

lich machen, was doch ein ganz unstatthaftes Unternehmen wäre, wenn wir nicht voraussetzen, daß wir wüßten, wie die Thätigkeiten des Begehrungsvermögens entstehen und wie sie theils innerlich untereinander theils äußerlich mit den übrigen Vermögen der Seele zusammenhängen. Man ist also nicht befugt, sich Maximen zur Befolgung vorzusetzen, wenn man nicht eine sichere Auflösung dieser Aufgabe als möglich ansieht. Fährt man nun gar fort, die Maximen, welche man sich gemacht hat, miteinander zu vergleichen, so wird man sich bald deutlich bewußt, daß sich einige derselben als Vernunftregel darstellen; die mögliche Summe aller einzelnen Thätigkeiten, welche ihnen durchgängig gemäß wären, dringt sich als Vernunftideal auf und es entsteht in uns selbst eine Anforderung von ganz besonderer Natur, daß wir nämlich diese wirklich machen sollen. Diese so allgemein anerkannte moralische Verbindlichkeit wäre aber die allervollkommenste Chimäre, wenn wir dasjenige nicht können, was wir sollen, und wenn wir nicht wissen, daß wir es können, welches abermals auf eine vorher zu erwerbende Beantwortung unsrer Frage hinweist."

Durch die Menge der Streitigkeiten sind nun aber alle Begriffe verwirrt und unstät gemacht; von ihnen auszugehen wäre wie ein Spiel mit unbezeichneten Karten. Dennoch ist eine Grundlage bestimmter Begriffe zu schaffen, indem man sich vorläufig der übrigen enthält. Es handelt sich um „Beschaffenheiten und Gründe der einzelnen Thätigkeiten des Begehrungsvermögens." Diese zu erforschen, müssen wir erst über „den Gattungsbegriff und die specifischen Modifikationen" dieses Vermögens einig sein.

„Das Begehrungsvermögen ist nach Herrn Kants Erklärung (Krit. d. prakt. Vrn. S. 16)[1]) das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu werden. Allein so vortrefflich auch diese Erklärung scheint, so hat sie doch eine Schwierigkeit, welche mich nöthigt, einigermaßen davon abzugehen. Es würde nämlich nach derselben begehren so viel heißen als durch eine Vorstellung Ursach von dem Objekt dieser Vorstellung werden; allein dann habe ich nicht nur begehrt, sondern schon gehandelt." Begehren hat seine Stelle zwischen Wünschen, welches das Bewußtsein der Unzulänglichkeit meines physischen Kausalitätsvermögens in sich enthält, und Handeln.

„Dies nöthigt mich zu einem noch höhern Begriff hinaufzusteigen und das ist der Begriff des Triebs. Herr Reinhold[2]) hat sehr Recht, daß man das, was in dem Subjekt Vorstellungsvermögen ist, nicht verwechseln dürfe mit dem was in ihm Kraft ist, aber die Art, wie er aus Kraft und Vermögen den Begriff des Triebes ableitet, scheint mir nicht klar genug. Ich verstehe unter dem Trieb im allgemeinen: die in der Natur des vorstellenden Subjekts gegründete Thätigkeit desselben zur Hervorbringung von Vorstellungen. Sofern nun diese aus irgend einem Gesichtspunkt in verschiedene Arten getheilt gedacht wird, entstehen einzelne Triebe, und das Vermögen in irgend einem Theil der Existenz den Trieb im Allgemeinen für ein Objekt des einzelnen Triebes zu bestimmen, heißt das Begehrungsvermögen[3])." — „Sofern

[1]) Kant's Werke (Rosenkr.) 8, 112. [2]) Reinhold, neue Theorie des Vorstellungsvermögens 1789. S. 560 ff. „Das Verhältniß der vorstellenden Kraft zu der in ihrem Vermögen a priori bestimmten Möglichkeit der Vorstellung nenne ich den Trieb." [3]) Reinhold S. 562 ebenso.

nun der Trieb zu jeder einzelnen Thätigkeit nur durch irgend ein einzelnes Objekt bestimmt werden kann, heißt das Begehrungsvermögen Instinkt; sofern es aber auch zu jeder einzelnen Thätigkeit nur durch Vergleichung mehrerer Objekte gelangt, heißt es Willkühr"[4]). Demgemäß handeln die Thiere, oft der Zweckmäßigkeit entgegen, so lange das (unbekannte) bestimmende Objekt fortdauert; der Trieb ist in Thätigkeit, so lange das bestimmende Objekt da ist. Und zwar unmittelbar nach dem Erscheinen desselben ist auch der Trieb des Handelns da. „Dagegen ist die Bestimmung der Willkühr nicht absolut; sie kann verändert werden durch Veränderung der concurrirenden Dinge, ohne daß das reizende Objekt aufhört; ein Zwischenraum findet statt zwischen der Erscheinung des Objekts im Gemüth und der Handlung des Begehrens." „Diese merkwürdige Beschaffenheit ist es, welche einen deutschen Weltweisen veranlaßt hat zu sagen, die Freiheit der menschlichen Seele bestehe in dem Vermögen, was sie habe, ihre Handlungen aufzuschieben"[5]).

Wenn nun ein willkührliches Begehrungsvermögen in Einem Subjekt mit einem Verstand verbunden ist, so bildet sich dieses allgemeine Begriffe von den gemeinschaftlichen Bestandtheilen einzelner Bestimmungen der Willkühr, und durch Vergleichung mit ihrem Erfolg alsdann Urtheile über ihre Subordination, welche als Regeln für künftige Fälle gedacht werden, das heißt Maximen. Und ein Begehrungsvermögen, für welches die Idee der Vorstellung seiner Maximen in einzelnen Fällen ein Objekt des Triebes werden kann, heißt ein Wille[6]). Ein solches Begehrungsvermögen muß schlechterdings willkührlich sein. Aus dieser Idee des Willens ergiebt sich denn auch der Unterschied zwischen der menschlichen und der thierischen Willkühr. Der Mensch vermag nicht nur einzelne Objekte seines Begehrens, sondern auch Maximen mit jenen Objekten und untereinander zu vergleichen. Da so das Thier nur äußere Objekte des Begehrungsvermögens hat, so ist es nur zufällig, wenn ihrer mehrere zugleich wirken: das Thier hat nur eine Willkühr d. h. es hat nur das Vermögen willkührlich bestimmt zu werden. Das menschliche Begehrungsvermögen ist Willkühr d. h. es ist immer willkührlich bestimmt; „jede mögliche Bestimmung des Triebs wird als unter einem allgemeinen praktischen Satz enthalten gedacht."

„Wenn ein Wille in Einem Subjekt mit Vernunft verbunden ist, so entsteht praktische Vernunft, welche eine ihrer Natur gemäße Einheit in der Totalität der Maximen hervorzubringen strebt. Da alle Versuche zu einem System aller möglichen Maximen unvollständig sind, wegen ihrer unendlichen Menge, so muß die Vernunft in jedem einzelnen Fall die Maxime,

---

[4]) Wolff, vern. Gedanken von Gott rc. S. 280 § 519 „in soweit die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich hat, insoweit eignet man ihr Willkühr zu" § 520, wenn wir dieses Alles zusammen nehmen, so erhellet, daß die Freiheit nichts anderes ist, als die Kraft der Seele durch eigne Willkühr aus zweien gleich möglichen Dingen dasjenige zu wählen, was ihr am meisten gefällt. § 520 da nun die Einsicht in dem Zusammenhang der Dinge zeigt, was gut und böse, so ist Vernunft der Grund der Freiheit." [5]) Jerusalem in seinem von Lessing herausgegebenen philosophischen Nachlaß. [6]) Reinhold, Briefe über die Kantsche Philosophie Bd. 2, (1792) S. 253 bestimmt ebenfalls den Willen als das Vermögen der Maximen, wogegen in der Theorie des Vorstellungsvermögens diese Definition sich nicht findet.

wovon die Frage ist, mit dieser Idee vergleichen; sie muß also ohne zu feiern bei jeder Handlung des sittlichen Menschen zugegen sein."

Auf Grund dieses vorläufigen Begriffs von der Natur unsres Begehrungsvermögens ist nun die Frage über die einzelnen Thätigkeiten desselben, deren Beantwortung erst die Verbindlichkeit der Handlungen begründet, dergestalt aufzulösen, daß diese Auflösung fähig ist, allgemein geltend zu werden. Diese Frage darf weder durch das unbestimmte und verworrene Gefühl der Freiheit entschieden werden, da dieses Gefühl selber erst einer Auslegung bedarf, noch darf dieselbe in eine rein theoretische verwandelt werden, etwa durch Untersuchung der Wirkungsart psychologischer Kräfte in ihrem Verhältniß zu der von physischen Naturkräften, oder durch Unterordnung dieses Falles unter die allgemeinen Gesetze des Verstandes über die Natur. Durch praktisches Interesse entstanden, hat sie nur von diesem aus betrachtet einen Sinn und ist so zu formuliren: „wie muß die Handlungsweise des Begehrungsvermögens beschaffen sein, wenn sie mit Anerkennung einer moralischen Verbindlichkeit bestehen soll?"

Was heißt **moralische Verbindlichkeit?** „Ein gewisses Verhältniß des als handelnd gedachten Subjekts zum Gesetz," vermöge dessen erstens „schlechthin verneint wird, daß dieses Gesetz Naturgesetz des Begehrungsvermögens sei"[7]), dagegen zweitens ausgesagt wird, daß es „das hypothetische Naturgesetz der Vernunft für den Willen" sei, woraus denn „unmittelbar folgt, daß es drittens der einzige Maßstab für den inneren Werth oder die Vollkommenheit des Subjektes sei, dessen sich die Vernunft bei ihren Beurtheilungen bedient." „Ob aber gleich die Vernunft sich bewußt ist, daß sie keine allgemeine physisch nothwendige Herrschaft über das Begehrungsvermögen ausübt, so ist sie doch von der Möglichkeit überzeugt, daß ihr der Natur nach unbestimmter, zufälliger Einfluß auf das Begehrungsvermögen dennoch in jedem einzelnen Fall groß genug sein könne, um aller anderweitigen Triebe ohngeachtet dasjenige wirklich zu machen, was ihrem Gesetze gemäß ist. Die Idee von dieser möglichen Unterordnung der Seelenvermögen in einzelnen Fällen, verbunden mit der idealen Nothwendigkeit der Moralität, sofern die Handlungen als Vernunftdinge betrachtet werden, macht dann die Idee der Verbindlichkeit im engeren Sinn des Wortes aus." Und zwar tritt selbst die Idee, den innern Streit der Maximen blos durch das sinnliche Interesse des Augenblicks zu entscheiden, als eine solche regulative praktische Idee im menschlichen Begehrungsvermögen auf.

Demnach fragt sich nunmehr, „wie das Begehrungsvermögen

---

[7]) Die Merkmale in Eberhard's Sittenlehre der Vernunft 1786 S. 30 etwas undeutlich; Verbindlichkeit finde nicht statt 1) zu schlechterdings unmöglichen Handlungen 2) zu schlechterdings nothwendigen ꝛc. Zu dieser Deduktion aus dem Begriff der Verbindlichkeit vgl. die Erklärung von Leibnitz: la liberté consiste dans l'intelligence qui enveloppe une connaissance distincte de l'object de la délibération, dans la spontanéité avec laquelle nous nous déterminons, et dans la contingence, c'est à dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté et le reste est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter: et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Theodicée. Erdm. II, 590a.

beschaffen sein muß, wenn sich diese Idee der Verbindlichkeit als Realität bestätigen soll?" Das Begehrungsvermögen muß ein Wille sein, d. h. sein Objekt Maximen; und zwar ein Wille, der an sich betrachtet weder gut noch böse ist, da er sonst, wenn er einige dem moralischen Gesetz gemäße Maximen ausschlösse, nach dieser Seite hin unter dem Naturgesetz stände, welches ausgeschlossen ist. Andrerseits: „soll es in jedem Falle möglich sein, das Gebot der Vernunft zu realisiren," so „müssen die Aussprüche der gesetzgebenden Vernunft Objekte eines Triebes werden können"; „es gehört dazu ein Gefühl und vermittelst desselben ein Trieb, der sich unmittelbar und allein auf die praktische Vernunft bezieht und sie gleichsam im Begehrungsvermögen repräsentirt" und dieser Trieb muß zum Begehrungsvermögen eben das Verhältniß haben als jeder andere. Auf dem Dasein dieses Triebes beruht die ganze Möglichkeit der Idee von Verbindlichkeit, denn er ist es allein, wodurch die Vernunft mit dem Begehrungsvermögen zusammenhängt. In den ehemaligen Moralsystemen nannte man ihn moralischen Sinn[8]), in dem neueren heißt er Achtung für's moralische Gesetz." „Wenn die neuere praktische Philosophie den bisherigen Systemen absprechen will, daß ihr moralischer Sinn kein der Vernunft angehöriger Trieb sei, so scheint dabei eine kleine Täuschung zum Grunde zu liegen"; in diesem moralischen Sinn ist eine „empirische Vernunftidee" anzuerkennen. „Auf der anderen Seite aber bleibt dies immer gewiß, daß die Achtung für's moralische Gesetz der Vernunft auf eine weit unmittelbarere und vollkommnere Weise angehört, da dieses Gesetz ganz allein aus der Idee der reinen Vernunft entstanden ist."

„Die angegebene völlige Unbestimmtheit des Willens und das Dasein eines repräsentirenden Triebes sind ein paar hauptsächliche Eigenschaften des Begehrungsvermögens, welche durch die Idee der Verbindlichkeit gegeben sind." Ueber die „einzelnen Thätigkeiten dieses Begehrungsvermögens" suchen wir Aufklärung. Nun „besteht die einzelne Thätigkeit des Begehrungsvermögens in einer so vollkommnen Bestimmung des Triebes in irgend einem Zeittheil, daß darauf eine Thätigkeit irgend eines physischen Vermögens gemäß jener Bestimmung des Triebes erfolgen kann. Der Trieb wird also für ein einzelnes Objekt mit Ausschluß aller übrigen bestimmt und unsere Frage nimmt die Gestalt an: worin überhaupt in jedem Fall die Entstehung eines Uebergewichts des einen Theils der willführlichen Bestimmungsgründe über die übrigen gegründet sein müsse?"

Die erste Frage wäre: giebt es überhaupt einen Grund dieses Uebergewichts oder giebt es keinen? und wenn es einen giebt: ist er erkennbar oder nicht?" Aus der so sehr bestrittenen Allgemeinheit des Satzes vom Grunde darf hier nicht argumentirt werden[9]); dagegen erheben

---

[8]) Vgl. Eberhard, neue vermischte Schriften S. 182 über den moralischen Sinn. Auch nach Eberhard ist der moralische Sinn ein angebornes praktisches Vermögen, und zwar ein solches, das in Urtheile der Vernunft aufgelöst werden kann. Sittenlehre der Vern. S. 50 bestimmt Eberhard den moralischen Sinn als das Vermögen klarer und weil nicht deutlicher darum sehr lebhafter Vorstellungen der Verbindlichkeit und Sittlichkeit von Handlungen. Vgl. Hume Essays Appendix I. concerning moral sentiment. [9]) Leibnitz Theodicée Erdm. II, 515 b 516 a l'autre principe est celui de la raison déterminante: c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison détermi-

sich vom Gesichtspunkt des praktischen Interesses Bedenken gegen die Annahme einer grundlosen Willkühr unsres Begehrungsvermögens. „Wir wären alsdann nicht befugt, die praktischen Gesetze für etwas anderes als für bloße Vernunftideen anzusehen, von denen sich gar nicht sagen ließe inwiefern ihnen in irgend einem Fall eine Handlung in concreto entsprechen könne." „Ebensowenig könnten wir einen Entwurf machen, die übrigen Triebe dem moralischen unterzuordnen, welcher Entwurf doch die nothwendige und erste Folge ist, die sich von dem Bewußtsein des moralischen Triebes und der Idee der Verbindlichkeit in dem Gemüth äußern muß; denn wir könnten gar kein Mittel angeben, wie dieser Entwurf unsrer Idee gemäß durchzusetzen sei"[10]).

Muß demnach ein Grund des Uebergewichts vorhanden und erkennbar sein, so kann nunmehr dasselbe entweder außerhalb oder innerhalb des Subjekts selber liegend gedacht werden. Außerhalb: dann „müßte mit jedem äußeren Objekt zugleich nicht nur ein Einfluß auf's Begehrungsvermögen überhaupt, sondern auch eine bestimmte und durch keine innere Beschaffenheit des Subjekts veränderliche Qualität und Quantität dieses Einflusses gegeben sein. In diesem Fall wäre das Begehrungsvermögen zwar dem Wesen nach eine Willkühr, aber diese wäre in Absicht ihrer Wirkungen nur als ein Instinkt anzusehen: denn man könnte den Rest, welcher übrig bleibt, wenn mehrere zugleich afficirende Objekte ihren Einfluß gegenseitig zum Theil aufgehoben haben, als Ein Objekt ansehen; der Eindruck desselben wäre unabänderlich." Demnach „kein einzelnes weder inneres noch äußeres Objekt unsres Begehrungsvermögens und also auch nicht mehrere zusammen haben, weder auf das Begehrungsvermögen überhaupt, noch auf jedes einzelne einen bestimmten und für keinen Fall veränderlichen Einfluß, so daß in ihnen selbst nicht das Uebergewicht des Einflusses gegründet sein kann, welches zu jeder vollständigen Handlung des Begehrungsvermögens erforderlich ist." In unsrem Subjekte selber also ist der Grund eines jeden solchen Uebergewichts zu suchen[11]).

Und zwar sind in dem Subjekte die Thätigkeiten des Begehrungsvermögens gegründet auf den Zustand des Vorstellungsvermögens. Diese Einsicht entspringt aus folgenden Erwägungen: „daß es nur auf den Zustand unsres Vorstellungsvermögens ankomme, was für innere Objekte verschiedener Triebe durch die Ideenverbindung auf Veranlassung eines äußeren entstehen und mit ihm zugleich das Begehrungsvermögen afficiren werden; daß es auf den Zustand des Vorstellungsvermögens ankommt, ob und wie wir jedesmal die Maxime abfassen, worunter wir den einzelnen Fall begriffen zu sein glauben, daß es auf dem Zustande des Vorstellungsvermögens beruhe, ob

nante. Ce grand principe a lieu dans tous les évenemens. Hiervon der Wille keine Ausnahme. Wolff: „ja wir könnten (ohne Determ.) von keiner Sache in den Handlungen der Menschen einen zureichenden Grund anzeigen." § 512 der vernünftigen Gedanken von Gott rc. Hume, über die menschl. Natur, übers. von Jakob 1791 II, 218 ff. [10]) Vgl. mit dieser Entwicklung Herbart F. W. 9, 33. [11]) Spontaneität als wesentliches Merkmal der Freiheit Leibnitz Theodicée 593[b] la spontanéité de nos actions ne peut donc plus être révoquée en doute, comme Aristote l'a bien définie, en disant qu'une action est spontanée, quand son principe est dans celui qui agit. Vgl. das Fragment de libertate 669. Gegen Spinoza gerichtet Eth. II, 48: in mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia et sic in infinitum.

wir gewisse äußere Objekte des Triebes als solche erkennen sollen oder nicht; daß es nur auf eben diesem Zustand beruht, inwiefern der Vernunftschluß, welcher die Anwendung des Gesetzes auf die vorliegende Maxime (enthält) formell und materiell richtig sein wird oder nicht." „So scheint also der Satz festzustehen: daß das Uebergewicht, in welches sich jede Vergleichung der Willkühr endigen muß, um in eine vollständige Handlung des Begehrungsvermögens überzugehen, jedesmal gegründet sein muß in dem Totale der gegenwärtigen Vorstellungen, und in dem Zustand und den Verhältnissen aller Seelenvermögen gegeneinander, welche durch den Gang der Vorstellungen in unsrer Seele hervorgebracht werden."

Diese Auflösung entspricht den aufgestellten Bedingungen, welche der Begriff der Verbindlichkeit enthält. „Da den Trieben in dem Wesen der Seele keine bestimmte Grenze gesetzt ist, so läßt sich kein auch noch so hoher Grad eines Triebes denken, dem nicht ein noch höherer Grad eines andern entgegenstehen könnte. Vermittelst dieser Unendlichkeit der Triebe ist eine völlige Unterordnung derselben unter den moralischen sehr leicht denkbar. Wenn die Thätigkeiten meines Begehrungsvermögens im Zustand meines Vorstellungsvermögens gegründet sind, so können sie auch durch den Zustand meiner moralischen Vorstellungen verändert werden, und da diesen ebenfalls in Absicht auf ihren Einfluß und ihre Vollkommenheit keine absoluten Grenzen gesetzt sind, so läßt sich auch kein Fall denken, wo ihr Einfluß nicht stärker sein könnte, als der entgegengesetzte"[12]).

Die Nothwendigkeit dieser Auflösung zeigt sich aber auch in der zugleich stattfindenden Abhängigkeit der andren Thätigkeiten vom Begehrungsvermögen. Selbst die Phantasie hat nur zur Bedingung ihrer Wirkungsweise, daß alles von ihr Vorgestellte aus Theilen dagewesener Vorstellungen bestehe; das Gesetz der Wahl und Fügung dieser Theile aber liegt im Begehrungsvermögen. In und unter der Aufmerksamkeit selber läßt sich nichts anderes denken als das Begehren der Ausführlichkeit einer Reihe von Vorstellungen mit Ausschluß aller übrigen in Absicht auf die nemliche Zeit. Vermittelst der Aufmerksamkeit hängt nun auch von dem Begehrungsvermögen ab der bald größere bald geringere Antheil von Spontaneität, der sich bei unsern äußeren und inneren Empfindungen äußert. Kurz, es ist umsonst den Menschen zu theilen, alles hängt in ihm zusammen, alles ist eins; hebt man die Regelmäßigkeit des Begehrungsvermögens" (nach dem Satze vom Grunde) „auf, so ist in der ganzen Seele nichts mehr regelmäßig." Dann findet gar kein geregelter und erwogener Einfluß auf unsren eignen Willen oder auf den andrer Menschen mehr statt[13]).

---

[12]) Vgl. die analoge Vertheidigung des Determinismus bei Herbart G. W. 5, 160. — Ueber die Thatsache, daß die Ursachen, von welchen die Handlungen abhängen, niemals unwiderstehlich sind, daher denn nicht im gewöhnlichen Sinn von Nothwendigkeit der Handlungen zu reden ist Mill, Logik II, 443. 4. [13]) Vgl. Herbart G. W. 9, 31 ff. Die verwandte Begründung des Determinismus auf den praktischen Grund der Einwirkung und Erziehung. Wolff vern. Gedanken von Gott ꝛc.

Zweiter Abschnitt.

Diese Theorie wird der Name des Determinismus treffen. Mag er doch; es fragt sich nur, ob von den Vorwürfen, welche gegen die mit diesem Namen benannten Systeme gerichtet worden sind, irgend welche ihn treffen und mit Recht treffen.

Der wichtigste ist: „man sagt, daß eine solche Meinung über die Entstehungsgründe der menschlichen Handlungen ganz und gar keine **Zurechnung** derselben übrig lasse."

„Wenn jede Handlung die völlig bestimmte Wirkung vorhergehender Handlungen und Zustände ist, und jeder Zustand wieder in einem vorhergehenden gegründet, so kommen wir endlich in der Kindheit der Menschen auf einen Zustand, wo gewiß keine Sittlichkeit, ja selbst kaum noch eine Willkühr seiner Handlungen stattfindet; so ist also keiner die Ursach von dem, was er ist." Da wir von praktischen Begriffen ausgingen, so können wir uns nicht auf theoretische Resultate berufen, welchen gemäß durchaus die Ansprüche der Zurechnung umgestaltet werden müssen; auf unsrem Standpunkte muß die Theorie des Willens schlechterdings mit den wahrhaften Resultaten einer richtig verstandnen Zurechnung in Einklang gebracht werden.

Wir sondern den Begriff der Zurechnung von den verwandten Gefühlen ab. „Unsre gewöhnlichen Lehrbücher sagen uns, die Zurechnung sei das Urtheil, daß Jemand der Urheber der Sittlichkeit einer Handlung sei; dann, wenn man nun weiter fragt, was sie sich unter einem Urheber denken, so ist es eine freie Ursache"[14]). Diese Definition ist fehlerhaft, indem sie mit dem Begriff der freien Ursache einen theoretischen, erst in Folge der Untersuchung über die Zurechnung in seinem Rechte zu beurtheilenden Begriff in diese Definition eines rein praktischen Verhältnisses voreilig einmischt. Vielmehr enthält die Zurechnung nicht mehr, als was die folgende Definition ausdrückt: „die Zurechnung ist das Urtheil, wodurch wir die Sittlichkeit einer Handlung auf denjenigen, der sie gethan hat, übertragen, sodaß das Urtheil über die Handlung einen Theil unseres Urtheils über seinen Werth ausmacht." Und zwar vollziehen wir dabei in vielen Fällen eine Sonderung von That und Absicht, sodaß wir „nur einen Theil von der Sittlichkeit, die wir an der Handlung bemerken, auf den Thäter übertragen und daß sogar ein jeder diesen Antheil anders bestimmt"[15]). Und weiter „giebt es gar keine Handlung, sie sei so klein sie wolle, auf welche wir nicht unsre Befugniß zur Zurechnung ausdehnten; denn wenn auch der Handelnde gar keine sittlichen Antriebe dabei hatte, so rechnen wir ihm eben dieses zu,

§ 512 „es würde auch hieraus folgen, daß alle Vorstellungen, wodurch man einen von dem Bösen abhalten und zu dem Guten anhalten will, vergebens wären, wenn sie keinen Eindruck auf die Seele machten oder der Mensch zum Wollen, oder Nichtwollen nicht könnte gebracht werden." [14]) Ausdrücklich gegen Eberhard Sittenlehre der Vernunft 1786 S. 69: „wenn ich urtheile, daß jemand der Urheber dessen ist, was aus einer Handlung folgt: so rechne ich sie ihm zu. Der Urheber aber ist die freie Ursach einer Handlung." [15]) Vgl. z. dies. Begriffsbestimmung Herbart 6, 388, 8, 88.

daß sie ihm fehlten." Die Richtigkeit dieser Definition könnte nur durch die Instanz eines Falls widerlegt werden, in welchem die Zurechnung noch ein anderes Moment enthielte — was uns unmöglich scheint.

Demnach ist nun die Aufgabe, „die verschiedenen Bestandtheile" (dieser Definition) „durchzugehen, um zu sehen, in welchem eigentlich der behauptete Widerspruch gegen die Lehre von der Nothwendigkeit der Handlungen gegründet sein soll."

Erster Bestandtheil. „Wollen wir die Sittlichkeit der Handlung auf das Subjekt übertragen —" das erste Moment in obiger Definition — d. h. auf das Begehrungsvermögen, worin sie wirklich geworden ist, so wollen wir eigentlich nur so viel sagen: das Begehrungsvermögen ist geschickt oder nicht geschickt, eine solche Handlung dem moralischen Gesetz gemäß zu verrichten." Das ist es als Willkühr und zwar näher als praktische Vernunft.

Zweiter Bestandtheil. „Wir machen ein solches Urtheil über eine Handlung zugleich zu einem Urtheil über den Werth der Person." „Dieser Werth besteht in dem Verhältniß dessen, was einer ist, zu dem, was er sein soll." Dieses Verhältniß zum Gesetz, welches mit der Moralität beinahe identisch ist, läßt sich nun nicht aus einem einzelnen Zustand, sondern nur aus allen zusammengenommen erkennen. Demnach ist ein nothwendiger Zusammenhang im Begehrungsvermögen diesem Bestandtheil der Zurechnung nicht widersprechend.

Die Gegner behaupten nun, daß sich, von unsrer Theorie des Begehrungsvermögens aus, „lauter Widersprüche offenbaren müssen, wenn wir die ganze Gedankenreihe, die zu einem zurechnenden Urtheil erfordert wird, durchlaufen." Denn diese Gedankenreihe verläuft zwischen lauter Sollen und Nicht-können und endigt in einem Sollen des Menschen, für dessen Verwirklichung „die Gründe gar nicht mehr in seiner Gewalt sind."

Dieser Einwurf soll die Zurechnung aufheben, aber nicht die Verbindlichkeit. Er trifft demnach den Punkt, in welchem der Begriff der Zurechnung sich von dem der Verbindlichkeit unterscheidet. „Bei der Verbindlichkeit werden die Handlungen überhaupt, bei der Zurechnung die einzelnen concreten Handlungen betrachtet." Der Begriff der Verbindlichkeit enthält nur die allgemein gefaßte Möglichkeit in sich, daß die Handlungen dem moralischen Gesetz gemäß seien. In der durch die Zurechnung geforderten Anwendung auf den einzelnen Fall scheint diese Möglichkeit oft genug gerade nicht vorhanden zu sein.

Der scheinbare Widerspruch löst sich, indem wir den Satz, daß die Gemäßheit aller Handlungen zu dem moralischen Gesetz möglich sein müsse, näher analysiren. Er enthält: „Erstlich: es dürfe sich keine Aufgabe denken lassen, wofür es unmöglich sein sollte, eine Auflösung zu finden, die mit dem moralischen Gesetz nicht nur als legal, sondern auch als moralisch übereinstimmte; unser Satz ist logisch möglich. Zweitens: es läßt sich kein Fall denken, wo diese Auflösung außerhalb der Grenzen der menschlichen Seelenkräfte liegen sollte, das heißt es giebt keinen Widerstreit unsrer Forderung mit dem Subjekt, worauf sie sich bezieht oder unser Satz ist real möglich." „Das ist aber auch alles, was dazu gehört und wenn diejenigen, die uns bestreiten, verlangen, daß, um diese Möglichkeit zu erweisen, auch die Gründe der Wirklichkeit für jeden einzelnen Fall gegeben sein müßten, so bedenken sie nicht, daß dadurch die Idee der Verbindlichkeit vielmehr zerstört als gerettet wäre. Denn die Angemessenheit der Handlungen

zum Gesetz wäre dann für einen jeden Fall nothwendig." Die Verbindlichkeit als die Möglichkeit der Moralität der Handlungen in sich enthaltend bleibt in Geltung, „wenn auch die Gründe, wodurch diese Möglichkeit in einzelnen Fällen wirklich werden mußte, sehr oft nicht vorhanden sein können, sondern ihr Gegentheil." Anders ausgedrückt: „die Beschaffenheit, welche die Vernunft forderte, war nicht nur an sich, sondern auch in dem Subjekt möglich und sie war blos in der gegenwärtigen Zeit und in dieser Reihe von Wahrnehmungen nicht möglich, aber diese Zeitbestimmung war gar nicht das, wonach die Vernunft fragte." Demgemäß ist man bei diesen Einwürfen „durch die verwirrenden Verhältnisse der Vernunftideen zu den Bedingungen, denen ihre Darstellung in einzelnen Wahrnehmungen unterworfen ist, getäuscht worden, welches am Ende immer die Klippe ist, woran aller Wrack, den wir auf dem Ocean der Philosophie herumtreiben sehen, entstanden zu sein sich zeigt"[16]).

Wir prüfen, zu einer letzten Probe unsrer Theorie die Anwendung der Zurechnung, wie wir sie bestimmt haben. Diese geht von der Betrachtung fremder Handlungen aus. „Denn so schwer es im Ganzen genommen bei eigenen Handlungen ist, sich ganz von dem Gesichtspunkt wegzuwenden, aus welchem man sie im Augenblick der That und der vorhergegangenen Ueberlegung betrachtete, so leicht wird es uns, bei Fremden die Stelle des unpartheiischen Zuschauers zu spielen"). Hat sich so das Urtheil über die Sittlichkeit der Handlungen durch vielfache Betrachtung geschärft, dann tritt der zweite Moment hervor: wir haben nun dies Urtheil auf das Begehrungsvermögen zu übertragen, dem die Handlung angehört. Diese Fähigkeit erwerben wir, indem wir „mehrere solche Urtheile zusammennehmen und durch ihre Gegeneinanderhaltung, mit Rücksicht auf die Subjekte, von denen sie genommen sind, festzusetzen suchen: was für moralische Fertigkeiten und Schwachheiten oder was für Grade derselben in dem nämlichen Begehrungsvermögen in einer Einheit des Charakters und der Sinnesart beisammen gedacht werden können oder einen Widerspruch mit einander bilden." Dies Verfahren, durch welches wir erst von der Handlung zum Werth der Person gelangen, setzt nun geradezu die Nothwendigkeit der Handlungen voraus. „Denn aus der Art, wie eine Handlung aus gewissen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, läßt sich nicht auf gewisse Beschaffenheiten der Seele, d. h. auf gewisse in allen ähnlichen Fällen sichtbare Verhältnisse der Triebe und der Wirksamkeit der Vorstellungen schließen, wenn nicht die Handlungen als Folgen gewisser in der Seele liegender Gründe angesehen werden, welche, so lange sie vorhanden sind, die nämlichen Wirkungen hervorbringen müssen." „Kurz, alle diese Anwendungen des Begriffs der Zurechnung, wobei es darauf ankommt, Urtheile und Schlüsse zu fällen und zusammenzusetzen, beruhen natürlicher Weise auf dem Axiom, worauf sich alles Verfahren

[16]) Hier ist, ganz in der Weise der zwischen Wolff und Kant stehenden Philosophirenden dieser Zeit eine Begründung aus den Begriffen der Möglichkeit und Wirklichkeit, somit aus dem Wolffischen Ideenkreis, mit einer andern zusammengestellt, welche aus der Antinomie zwischen den Vernunftideen und ihrer Wirklichkeit in den Bedingungen der Zeit, nach Analogie der Kantschen Dialektik der praktischen Vernunft, das Problem aufzulösen ansetzt.

der theoretischen Vernunft stützt"[17]). In jedes summarische Urtheil über den Werth eines Menschen, in jeden Ueberschlag über die Widerstandsfähigkeit in künftigen Fällen ist die Idee der Nothwendigkeit untrennbar fest verwebt; „wir sehen alle Triebe als Kräfte an die einander in ihren Wirkungen so gut als nach mechanischen Gesetzen einschränken, wir sehen alle Handlungen als Ein Ganzes an, das unauflöslich in sich zusammenhängt und dessen noch nicht erkannte Theile man doch schon im Voraus nach dem Gesetz der erkannten beurtheilen darf[18]). Ueberall also werden wir auf diesem Gebiet von der liebreichen Nothwendigkeit verfolgt gleichsam, überall erkennen wir ihr Zeichen."

Von dem Begriff der Zurechnung wenden wir uns zu den **Empfindungen**, welche sich auf dieselbe beziehen, zuerst untersuchend, ob dieselben denn auch „rein und unvermischt aus den Begriffen abgeleitet seien, auf welche sie gebaut sind." Abschen oder Verehrung gegen die Urheber unsittlicher oder sittlicher Handlungen treten hier zuerst hervor. Sind diese nicht einer Theorie widersprechend, welche das einfache Subjekt der Handlung in eine Fülle von äußeren Eindrücken und wandelbaren Formen von Kräften auflöst? In diesem Widerspruch wird auf eine täuschende Weise der Begriff von Ursache und Kraft in das Verhältniß der Zurechnung eingemischt. Er ist demselben aber so fremd, als auf dem verwandten ästhetischen Gebiet dem Eindruck, durch welchen wir die Größe eines Kunstwerks auf den übertragen der es ersann, eine Reflexion auf die zerstreuenden Einzelheiten, auf das Zusammenwirken von Umständen und Kräften ist, vermöge deren es zu Stande kam. „Die Zurechnung setzt von dem Begriff der Ursache nichts unmittelbar voraus, als daß die Handlung wirklich etwas sei, was in der Seele vorgegangen ist, also eine Wirkung der Seele." — In dem Empfindungsleben tritt überhaupt, was sich auf die Beurtheilung der Person bezieht, in den Vordergrund. Denn „die bloße Beurtheilung der Handlung giebt uns ein zwar sehr genau bezeichnetes, sehr schnelles, aber dennoch nicht starkes, nicht lebhaftes Gefühl." Dagegen in dem Maße, als es unsrer Seele Aufwand unsrer Vorstellungskraft kostet, ein Begehrungsvermögen vorzustellen, welches einer gewissen Handlung fähig sei, steigert sich die Lebhaftigkeit unsres Beifalls; je schwerer wir andrerseits die Schwäche oder das Mißverhältniß denken können, aus welchem eine andere Handlung folgt, desto mehr Unwillen fühlen wir gegen den, welcher sie beging, bis zum Widerwillen, ihn überhaupt noch als ein moralisches Wesen vorzustellen. So steigert sich dem Urheber der Handlung gegenüber unser Urtheil zu tiefer und lebhafter Bewegung, gleichwie sich das ruhige Urtheil des Kenners, der den Werth eines Kunstwerks prüft, zum Enthusiasmus steigert, wenn er sich in die Imagination versenkt, welche es ersann. Und nun erst, zumal wo ein moralischer Zustand uns staunen macht, „geschieht es, daß wir ihn als ein Naturprodukt ansehen und untersuchen, unter was für Bedingungen er entstanden ist." „Hier ist es nun, daß sich uns die Lehre von dem nothwendigen Zusammenhang der Handlungen mit der allgemeinen Kette von Ursachen und Wirkungen aufdrängt und daraus diejenigen Empfindungen entstehen, welche oben als ein gerader Widerspruch der zurechnenden aufgeführt worden sind." Diese Betrachtungsweise enthält vielmehr die wahre Ergänzung der aus der Zurechnung stammenden Empfindungen. „Diese stellen entweder die Person, welcher sie gelten, auf eine Höhe, die unser Auge kaum erreicht,

---

[17]) Hume, menschl. Natur II, 239. 240. [18]) Vgl. Herbart 9, 264.

wo wir sie mit Ehrfurcht in dem Lichte eines himmlischen Wesens anstaunen, welchem wir nicht gleichkommen können, oder sie setzen sie so tief unter uns, daß wir kaum noch die nämliche Natur in ihr erkennen, deren wir theilhaftig sind." In beiden Fällen sehen wir in dem Gebiet der Zurechnung selbst gar nichts, was uns darauf führte, diese Empfindungen zu mildern; diese Gefühle würden also ganz, wie sie sind, in unser Betragen übergehen; sie würden uns gleichsam unter die Füße des sittlichen Helden erniedrigen; sie würden uns mit einem selbstgenugsamen Stolz gegen den erfüllen, den wir weit unter uns erblickten. Geringschätzung, Verachtung und kalte Verhärtung würden alle Theile unseres Betragens gegen den bezeichnen, dessen Anblick unsrem moralischen Auge nur Ekel und Abscheu einflößte[19]). Wo nun, ohne ein solches Gegengewicht aus der Erkenntniß der Nothwendigkeit, die Fehlerhaftigkeit dieser dargestellten Empfindungsweise sich aufdrängt, pflegen falsche Auswege ergriffen zu werden. Bald wird „eine eigenmächtige Milderung dieser Empfindungen" befohlen, bald „eine gänzliche Trennung derselben gegenüber der That von denen gegenüber dem Thäter." Das Uebel, welches aus dieser Trennung entspringt, ist größer, als der mögliche Nutzen derselben. Denn „dies Verfahren hebt die übertragende Zurechnung ganz auf und kann also auch nicht angenommen werden, ohne den Grund derselben, die Wahrheit nämlich, daß das moralische Gesetz als Regel für den Menschen gelten muß, in unsrem Bewußtsein zu schwächen und nach und nach ganz zu zerstören."

Demnach, es zusammen zu fassen, „nur durch die der Natur der Sache gemäße Verbindung der Zurechnung mit der Nothwendigkeit bekommt unser Gefühl diejenige Stimmung, die nicht nur die Stimme unsres Herzens, sondern auch die Zusammenhaltung der menschlichen Gesellschaft von uns fordert, die aber bei jeder anderen Verbindung von Ideen unerreichbar ist."

Ja ohne diese Nothwendigkeit in menschlichen Handlungen wäre nicht einmal die **Rechtmäßigkeit der Strafen** zu behaupten, da nur vermöge derselben das Gegengewicht angedrohter Uebel gegen die Begehrungen, welches wir in der Strafe schaffen, einen Sinn und eine Wirkung haben kann. Trotzdem „hat man doch diesen ganzen Vorwurf von der Unzulässigkeit der Strafen auf die Nothwendigkeit selbst zurückgeschoben und gesagt, daß, wenn es bei der entgegenstehenden Meinung logisch unmöglich scheine, auf die Wirksamkeit der Strafen zu rechnen, so sei es bei dieser noch viel mehr moralisch unmöglich, sie überhaupt zu verhängen. Denn da der sittlich schlechte Zustand ebenfalls als ein durch äußere Ursachen entstandenes Uebel, also als ein Unglück anzusehen sei, so sei es ja eine unverantwortliche Grausamkeit, Unglück auf Unglück zu häufen und weil jemand ein Unglück erlitten hat, ihm eben um deswillen auch ein andres zuzufügen. Aber es ist wohl nichts leichter widerlegt, als dies ganze Raisonnement. Warum sollte es nicht durch eine allgemeine Uebereinkunft — und die ist ja auf alle Fälle nöthig dazu — festgesetzt werden, ein kleineres Uebel nach gewissen Regeln zu verhängen, um die Wirksamkeit eines größeren zu vermindern, ja derselben oftmals zuvorzukommen?"[20])

---

[19]) Spinoza's Ende des zweiten Buchs der Ethik: „Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet, neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere." [20]) Hume, über die menschliche Natur II, S. 238. Eberhard, neue verm. Schriften. S. 167.

„Ich war hier" — so fährt Schleiermacher mitten in diesem Abschnitt fort — durch mancherlei Zufälligkeiten an der weiteren Aufzeichnung meiner Ideen über diesen Gegenstand unterbrochen worden. Eben wollte ich mich daran geben sie fortzusetzen; ich wollte untersuchen, woher das doch käme, daß man die beiden so sehr zusammengehörigen Ideen der Zurechnung oder vielmehr der Sittlichkeit überhaupt und der Nothwendigkeit von einander getrennt und als widersprechend angesehen, wann diese Trennung angefangen und wie daraus die mannichfaltigen Irrthümer dieser Lehre entstanden sind, als mein Freund Kleon hereintrat und mir eine neue Störung verursachte. Ich hatte ihm diese Blätter mitgetheilt und er schien von ihrem Inhalt und besonders dem letzten Theil derselben so erwärmt, daß er sie nur erst kürzlich durchlaufen haben mußte. Kaum konnte er die ersten freundschaftlichen Fragen eines Besuchs ausdauern, als er schon anfing, mich mit vielem Eifer über meine letzten Ideen zur Rede zu stellen." Auf diese Weise ist hier ein Dialog eingeflochten, aus welchem wir das Wesentliche mittheilen.

„Sie haben sich viele Mühe gegeben," sagte Kleon, „die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft, das Benehmen jedes Einzelnen gegen den Andern und die Strafen, welche das Ganze über den Einzelnen verhängt, mit dem System der Nothwendigkeit zu reimen; aber haben Sie auch an das Dasein einer weit größeren Gesellschaft gedacht, nämlich der des ganzen vernünftigen Geisterreichs? Wie wird wohl mein Betragen gegen Andere sein müssen, wenn ich sie in dieser Rücksicht nach Ihrem System betrachte?" Neid und Schadenfreude werden sich demselben gemäß in mein Verhältniß andern gegenüber mischen. „An der Tugend hatten wir bisher doch noch ein Gut, das wir genießen konnten, ohne daß es einem Andern in dem Grad abging, in dem wir uns seiner erfreuten. Auch diesen Vorzug haben Sie ihr genommen. Und **was für ein moralisches Reich Gottes** geben Sie uns nicht statt dessen! Lassen Sie uns auf der Charte der Welt jede Stelle für eine Menschenseele mit einer Nummer bezeichnen, lassen Sie dann einen blinden Knaben die unbeschriebnen Papiere, die sehr treffend die Menschenseelen vor allen Zuständen darstellen, ziehen, und Sie haben die Art, wie die höchste Weisheit mit ihren Geschöpfen verfährt." Diese Verfahrungsweise macht unmöglich, ohne Neid die an eine bessere Stelle Gestellten anzusehen und ihr Unglück ohne Schadenfreude.

Die Antwort nimmt eine interessante Wendung, indem sie die Möglichkeit aufstellt, daß diese Seelen nicht indifferente Blätter, sondern in sich verschiedene Substanzen seien. Eine volle Antwort will der Kriticismus des Verfassers nicht geben; diese Möglichkeit ist nur bestimmt, die Grenzen der Untersuchung zu bezeichnen. „Ich muß gestehen" — fährt er fort — „daß ich ein wenig bedenklich war über die Wendung, die dieses Gespräch nun nothwendig nehmen mußte. Es ist sonderbar, aber sicher ausgemacht, daß man den meisten Menschen ihre ersten Grundsätze des Denkens und Handelns widersprechen kann, aber sobald man ihnen gewisse Ideen und gewisse Bilder, die sie sich von der Ewigkeit und ihrem Zusammenhang mit der Weltregierung machen, angreift, so steht man in einem sehr dunkeln Lichte vor ihnen da." „Ich hätte meinem Freund in diesem Augenblick ein ganzes Dutzend der interessantesten Paradoxen vorwerfen können, ohne ihn von der Stelle zu bringen; ich sagte ihm also in einem Ton, der den Wunsch dieser Untersuchung entübrigt zu sein, sehr deutlich verrieth, daß ich ihm hierüber doch keinen befriedigenden Aufschluß würde geben können. „„Die Zu-

kunft, setzte ich hinzu, um diesen Ton etwas zu mildern, ist uns so wohl verschlossen, daß wir alle unsere Instrumente vergeblich ansetzen, um den Riegel aufzustoßen. Trösten Sie sich, Sie finden in allen Systemen die nämlichen Schwierigkeiten."" „„Die nämlichen?"" unterbrach er mich schnell, „„gerade die entgegengesetzten. Wenn andere wissen wollen, warum Gott nicht die Tugend schon hier augenblicklich belohnt, so muß es Ihnen darauf ankommen, die Vorsicht vielmehr darüber zu rechtfertigen, daß ein höherer Grad von Glückseligkeit mit der Tugend wesentlich verbunden ist."" „„Wie Sie wollen,"" erwiderte ich in dem nämlichen Ton. „„Ich bin so wenig bekümmert, die eine zu heben als die andere. Meine Theodicee besteht in einem einzigen Schluß, worin die Weisheit und Güte Gottes den Obersatz und seine Allmacht und Vorsehung den Untersatz abgiebt. Ich sehe nicht, was ihr an Zulänglichkeit fehlen sollte und begnüge mich damit."" Aber mein Freund war nicht abzuschrecken. Er sah mich sehr aufmerksam an und sagte sehr dringend: „„wer Ihnen das doch glauben könnte. Ist es nicht ein allgemeines Bedürfniß des Menschen, über die Zukunft, von der er nicht nur für alles Ungemach Erfolg, sondern auch für alle Räthsel Auflösung erwartet, so zu dichten oder zu träumen, wie seine Gedanken über die Gegenwart es mit sich bringen?"" — „„Und warum sollte ich nicht eine Ausnahme von diesem allgemeinen Gesetz sein können?"" fragte ich. „„Sie wissen ja wohl, daß ich es nicht liebe, beim ersten Aufzug eines Stücks schon nach der Entwickelung im letzten zu blättern.""

Nach solchen Vorbehalten, nur gezwungen, dieses transscendente Gebiet zu betreten, entwickelt er eine Ansicht, welcher gemäß keineswegs einfach in dem von seinen Handlungen zum Schlimmen determinirten Geist ewige innere Höllenstrafen folgen: vielmehr ändern die äußeren Zustände nach dem Tode durchaus auch das Facit des Wohl- und Wehegefühls, in welchem diese innere Determination nur ein Moment ist: sie führen in unendlicher Dauer alle Seelen zu demselben Ziel, nur auf verschiedenen Wegen. Liegt nun aber nicht in dem kürzesten Weg des einen Menschen ein ungerechtfertigter Vorzug gegenüber dem langen Lauf des andern? „Mein Lieber," ist die Antwort, „es kommt mir mit Ihren beiden Menschen vor, wie mit Ihren beiden Kindern, da sie lesen lernten; der eine lernte sehr leicht die Buchstaben kennen, der andere sehr schwer, aber dafür begriff dieser die Verbindung derselben sehr schnell, woran jener sehr lange zu arbeiten hatte."

Und um nun auch die tiefste Wurzel dieser Anschauung von einer primitiven Ungleichheit, welche in einer nicht selber erworbenen und doch wesenhaft mit Glückseligkeit nach ihrer Natur verknüpften Tugend liege, auszurotten — „niemand ist darum glücklicher, weil er tugendhafter sein konnte: niemand darum unglücklicher, weil er lasterhafter sein mußte." „Es ist wahr, schon das bloße Bewußtsein der Tugend, ohne alle Wirksamkeit nach außen, gewährt uns eine Glückseligkeit, welche schlechterdings durch kein anderes Mittel erreicht werden kann. Allein um die Vorsehung über den streitigen Punkt zu rechtfertigen, kommt es uns nicht auf die Art, auf die Quelle der Glückseligkeit, sondern auf den Grad derselben an, denn dieser macht doch eigentlich die Größe derselben aus. Und giebt da die Tugend einen überwiegenden Ausschlag? Ich glaube kaum. Das Bewußtsein der Tugend gewährt Vergnügen; aber die Freude, welche das Bewußtsein eines lasterhaften, egoistischen oder ohne alle Grundsätze genießenden Lebenssystems den Anhängern aller dieser Systeme verschafft, könnte

ebenso lebhaft sein. Ja noch mehr, selbst bei diesem Glück der Tugend hängt die Größe desselben nicht vom Grad der Tugend, sondern von andern Beschaffenheiten der Seele ab. Ein kaltes mürrisches Gemüth wird aus dem Bewußtsein der nämlichen Tugend bei Weitem nicht so viel Glück schöpfen, als ein fröhlicher Sinn, der in der erwärmenden Atmosphäre der Heiterkeit und Liebe zu wandeln pflegt." Kurz: „ein jeder genießt Vergnügen durch die Handlungen, die seinem System gemäß sind, und worin er dieselben gewissermaßen anschauen kann." Diese Erkenntniß hebt dann freilich das Motiv zur Tugend auf, welches in der Vorstellung einer mit ihr wesenhaft verknüpften Glückseligkeit liegen soll. Aber „die Tugend hat von jeher kein anderes Mittel gehabt, sich den Menschen zu empfehlen, als ihre innere Schönheit."

„Wenn Sie an die ungleiche Vertheilung der äußeren Güter in dieser Welt und noch mehr an die so unendlich verschiedenen Grade der Ausbildung der Seelenkräfte denken können, ohne jenen der Gottheit unwürdigen Gedanken zu fassen, wenn vielmehr beides dazu dient, Sie immer mehr zu überzeugen, daß uns noch eine Zeit der gemeinschaftlichen Annäherung an ein gemeinschaftliches Ziel bevorsteht, warum soll nicht auch die Verschiedenheit der moralischen Vollkommenheit um so mehr zu eben dem Zweck dienen, je wichtiger und je eigenthümlicher sie uns ist? Diese unvollkommene Mannichfaltigkeit, verglichen mit der höchstmöglichen allgemeinen Vollkommenheit, zu der sie hinführt, muß einen jeden mit aller der Wonne, deren die Empfindung nur fähig ist, erfüllen. Warum wollen wir nicht in Entzückung Weisheit und Liebe des Wesens erkennen, welches allen vernünftigen Gliedern seines Reichs, die sich bis zu dieser Betrachtung erheben können, ohne den wirklichen Schaden eines einzigen Individui den unübersehbar großen und lehrreichen Anblick gestatten wollte, wie sich unsre eigene Natur von der thierischen Rohigkeit des Kannibalen, der sich an dem Fleisch seiner Brüder weidet, und von der schauderhaften Verderbtheit des ärgsten Bösewichts bis zu der staunenswürdigen Vollkommenheit des weisesten Sterblichen und bis zu der göttlichen Tugend eines Christus oder eines Sokrates ausdehnt."

„Es ist wohl natürlich" — so fährt Schleiermacher hier fort, den Dialog verlassend — „daß die selbst von den Deterministen nicht consequent durchgeführte Verbindung (der Idee der Sittlichkeit und der Nothwendigkeit) auch in dieser Rücksicht große Veränderungen in unsern Vermuthungen und Gefühlen hervorbringen muß, und es wird sich niemand wundern, daß es dem Kleon so schwer wurde, sich von seinen gewohnten Ideen trennen zu sollen; allein der Punkt, auf welchen er fiel, war bei Weitem nicht der einzige, nicht einmal der erste, worüber ich eine solche Aufforderung zu Erläuterungen von ihm erwartete. Außer jenen Gefühlen, die in uns, bei der Zurechnung sittlicher Handlungen, gegen andere entstehen, giebt es andere ähnliche, mit denen wir bei unsrem Ich stehen bleiben. Bei diesen nun zeigt sich das so oft gegen die Nothwendigkeit angeführte **Freiheitsgefühl** noch viel deutlicher als ein nicht abzutrennender Bestandtheil. Dieses Gefühl erwacht unausbleiblich in uns, so oft wir uns unsrer selbst als moralischer Wesen ausdrücklich bewußt werden, sollte es also wohl etwas anderes sein, als der Erfolg eines verstärkten Bewußtseins derjenigen Eigenthümlichkeit unsres Begehrungsvermögens, die uns der Moralität fähig macht?"

Dieses Freiheitsgefühl tritt, ohne alle äußere Veranlassung, bei der bloßen kalten Betrachtung unsrer selbst, hervor. „Da müssen wir uns gestehen, daß wir mit unsrem Begehren außerhalb des Gebiets aller sinnlichen Nöthigung liegen, daß alle, selbst unendlich gehäufte Bewegungsgründe doch niemals als hinreichend gedacht werden können, es zu bestimmen, ohne allen andern Beistand, ohne daß sich ein andrer Grund davon angeben ließe als das Dasein unsrer wollenden Kraft. Wenn wir eine Ueberlegung anfangen über eine Handlung, welche uns bald zu thun bevorsteht, so ist das Erste, daß wir unwidersprechlich fühlen, wie wir zu keiner unter allen möglichen Modifikationen derselben genöthigt sind. Nur in dem Bewußtsein, daß wir an keinem Faden geleitet werden, sondern daß es unter allen Umständen und in jedem Augenblick unseres Lebens von uns allein abhängt, etwas zu sein, und daß wir immer das sein müssen, was wir sein wollen, nur in diesem Gefühl, sag' ich, ist es möglich, sich mit moralischen Plänen für die Zukunft zu beschäftigen, mit Ueberlegung den Gedanken zu hegen, daß man an seiner Besserung arbeiten könne."

Aus diesen Empfindungen erhebt sich der stärkste Einwand gegen die Nothwendigkeit, welche dieselben, die doch unumgänglich nothwendig zur Erhaltung des moralischen Lebens eines jeden einzelnen Menschen gehören, zerstört, ja in ihr Gegentheil, in sittliche Unthätigkeit verwandelt. Denn vermöge dieser Nothwendigkeit wird die sittliche Ueberlegung zu einem Spiel der Seele mit sich selber. Weder zu lebendiger Freude über Vergangenes, noch zu herznagender schmerzlicher Reue ist hinfort ein Grund, da ich damals nicht anders handeln konnte, als ich handelte, sowie heute meine Handlungen durch das Vergangene unabänderlich bestimmt sind, gleich dem Zustand des Himmels in den Tabellen der Astronomen. „Dies nebst dem was oben schon über die zurechnenden Empfindungen gesagt ist, enthält nun, so viel mir bewußt ist, alles was das innere Gefühl in seinem Streit gegen die Nothwendigkeit anzuführen pflegt."

Unsere Methode ist auch hier, zu untersuchen, „was eigentlich in den mancherlei Wirkungen und Aeußerungen dieses" (Freiheits-) „Gefühls einen solchen Widerspruch" (mit der Idee der Nothwendigkeit) „voraussetzt, und es müßte schlimm sein, wenn wir nicht zugleich entdecken sollten, daß eben dieses mit dem übrigen nicht bestehen könne."

Die Eigenschaft unseres Begehrungsvermögens, aus welcher das Freiheitsgefühl folgt, ist: „daß unser Begehrungsvermögen nicht absolut durch irgend ein Objekt bestimmt gedacht werden darf." Wenn nun aber in Ausmalung dieser Willkühr die Phantasie uns ein Vermögen vorzeichnet, diese Willkühr, ohne jedes weitere Motiv, immer neuen Reizen siegreich gegenüberzustellen: so ist die reale Macht in dieser Willkühr nur „das Vergnügen, uns einer vorzüglichen Eigenschaft unsrer Seele bewußt zu werden," dasselbe Vergnügen, welches uns auch zu dieser Erdichtung antrieb. „Wir wollen nicht eine Befreiung von aller Nothwendigkeit, sondern nur eine von der Nöthigung der Objekte fühlen, und diese wird dargestellt, indem wir unser Begehrungsvermögen durch eine Vorstellung bestimmen, welche sich auf das bloße Selbstbewußtsein bezieht[21])."

[21]) Schl. Dialektik S. 132 „Die Willkühr setzend wollen wir sagen, daß der Mensch nicht durch den Zusammenhang mit dem äußeren bestimmt wird, sondern

In den Phantasiebildern von unsrer Freiheit ist aber mit dem Gefühl von dieser Natur unseres Begehrungsvermögens ein anderes Element verbunden, aus welchem dann die Dichtung einer Bestimmung dieses Begehrungsvermögens ganz ohne alle Motive, ja gegen alle vorhandenen Motive entspringt. Es ist die Unwissenheit über dieselben. „Diese Unwissenheit sollte uns die Idee geben von einer durch ihre Wirkungen offenbaren, aber ihren Bestandtheilen nach unbekannten Summe von Ursachen = x, die wir in Absicht der äußeren Dinge Zufall nennen, und es ist im Grunde ebenso unverzeihlich, sie da einem gänzlichen Mangel an Ursachen zuzuschreiben als hier; allein weil wir da mehr in dem Zustand der Gefühle als der Begriffe sind, und in dem Bewußtsein sind selbst gehandelt zu haben oder noch handeln zu wollen, ohne den Anstoß zu fühlen, welcher Grad und Richtung unsrer Kraft bestimmt, so entsteht daraus leicht das täuschende Gefühl"[22]).

Seltener wirkt zur Ausbildung dieser Freiheitsgefühle die andere Eigenschaft unseres Begehrungsvermögens, von Maximen bestimmt zu werden, vermöge deren es Wille ist; besonders aber tritt sie dann hervor, wann auf unsern bereits durch ein lebhaftes Begehren bestimmten Willen plötzlich die Vergegenwärtigung einer entgegenstehenden Maxime wirksam wird und so die Macht derselben am deutlichsten erscheint. Wenn hier das Gefühl dieser Macht abermals durch die Täuschung von der Abwesenheit aller Nothwendigkeit gesteigert wird, so entsteht diese Erscheinung daraus, daß das Verabscheuen und Begehren, welches der Bildung der Maxime zu Grunde liegt, nicht deutlich zum Bewußtsein kommt und demgemäß eine ganz abstrakte Entscheidung zwischen Maximen vorgestellt werden kann, während in Wirklichkeit z. B. die Begierde nach Einheit in den Maximen dabei thätig ist.

Es bleibt der zweite Theil dieser Widerlegung übrig. „Diejenigen Empfindungen, die aus dem wahren Theil dieses" (Freiheits-)„Gefühls entspringen, müssen überall und in allen Fällen mit den Zuständen, worauf sie sich beziehen, in einer Einheit des Bewußtseins zusammen gedacht und empfunden werden können." „Diejenigen hingegen, welche sich auf den unrichtigen Theil jenes Gefühls stützen, werden gleich daran als falsch erkannt werden können, weil sie nur als Empfindungen des Augenblicks stattfinden, niemals aber als Gefühle unsres Daseins im Zusammenhang auftreten können, welches ganz natürlich daraus folgt, weil man, um sie zu erlangen, über das Bewußtsein des jedesmaligen Zustandes hinaus zu dem der Beschaffenheiten im Allgemeinen ging und dieses dennoch für Bewußtsein des Zustandes nahm, durch eine Täuschung, welche sich selbst zerstören muß, wenn sie durch mehrere Zustände fortgesetzt werden soll."

Untersuchen wir demgemäß diesen auf unrichtigen Voraussetzungen beruhenden Bestandtheil unserer Empfindungen, welcher für die Sittlichkeit unentbehrlich sein soll.

---

von innen heraus." Die Ausführung des tiefergreifenden Gedankens, daß das Nöthigende der Motive im Freiheitsgefühl mit Recht ausgeschlossen sei, vor Allen bei Leibniz: les motifs inclinent sans nécessiter, in verschiedenen Fassungen; auch Mill, Log. Buch 6 Cap. 3 „Wir sind gewiß, daß bei unsrem Wollen ein solcher von dem Antecedens auf das Consequenz ausgeübter Zwang nicht vorhanden ist." Hier ist in Schl.'s Auffassung eine folgenreiche Lücke: sie blieb auch später. [22]) Leibn. II, 516 f.

Diese Empfindungen beziehen sich zuerst auf den Fall, in welchem wir Berathschlagungen über das anstellen, was wir vorhaben. Zerstört das Gefühl der Nothwendigkeit das Sittliche in diesem Vorgang? „Wir sind überzeugt, daß nichts geschehen wird, als was in unserm Zustand und also in der ganzen Reihe aller vorhergegangenen gegründet ist, aber diese Thätigkeit ist auch etwas, das unsrem Zustande gemäß geschieht und worüber wir uns freuen, weil es ein Zeichen der Vollkommenheit unseres Zustandes ist." „Es ist also die Nothwendigkeit jenes falschen Freiheitsgefühls nicht einzusehn; vielmehr würde es auch in diesem Fall gewiß seine Widersprüche zeigen, wenn nicht hier der Umstand einträte, daß es meistentheils nur auf den Eindruck eines einzelnen Zustandes ohne Verbindung mit künftigen oder vergangenen ankommt".

„Ganz anders ist es schon bei den Empfindungen über unsere vergangenen Handlungen. Es ist wahr, daß das, was geschah, nach allem Vorhergehenden nicht anders geschehen konnte, aber ist deswegen der Zustand, wovon dasselbe ein Zeugniß giebt, weniger schlecht?" Ja andrerseits wird, gerade wo keine Nothwendigkeit angenommen wird, die Reue zu einer völlig vergeblichen Empfindung. „Die Handlung, welche ich betrauere, hängt mit meinem jetzigen Ich nur wenig zusammen; dies war eine einzelne Verirrung einer ohne allen Causalzusammenhang bestimmbaren Kraft, die freilich mein sittliches Gefühl unangenehm berührt; allein da alle Aeußerungen dieser Kraft zusammen nicht etwa ein Gang, sondern nur einzelne Schritte sind, so ist dieser vergangene Schritt von keinem Einfluß auf die Richtung der folgenden" [23]).

„Wie wird es nun aber, wenn es dazu kommt, worauf doch alle diese Empfindungen hinzielen sollen, auf Entwürfe für die Zukunft, auf Vorsätze für die Besserung in derselben?" Untersuchen wir auch hier die Wirkungen dieses der Sittlichkeit angeblich unentbehrlichen falschen Freiheitsgefühls. „Wir werden mit einer höheren Ueberzeugung erfüllt, daß dasjenige gewiß geschehen werde, was wir uns vornehmen, weil es in der Zeit der Ausführung keinen andern Grund zur Bestimmung der Wirklichkeit davon geben wird, als jenen Aktus des Ausspruchs; es wird aber auch das Streben nach dem gewünschten Zustand von dem Augenblick des Vorsatzes bis zu dem der Ausführung völlig ausgesetzt, weil wir uns in diesem Freiheitsgefühl nicht bewußt sind, daß alles zwischen dem jetzigen Moment und dem erwarteten noch Liegende als ein Mittel oder als vorhergehende Glieder der Reihe zur Erlangung jenes Zustandes wirklich gehöre, und so werden wir durch jene vorgegebene Gewißheit nur in eine Sorglosigkeit gewiegt, welche immer ihr Möglichstes thut, uns unseres Zweckes verfehlen zu machen." Dagegen läßt die Nothwendigkeit, als ebenfalls mit dem Gefühl der unbedingten Größe des sittlichen Triebes verbunden, die Bestrebungen des sittlichen Triebes ebenso in ihrer ganzen Kraft, als jenes Freiheitsgefühl. Aber sie erfüllt mit einer Bescheidenheit, welche der Zukunft nicht mit der Untrüglichkeit des Wunderthäters entgegensieht, sondern, die Quelle des gegenwärtigen Entschlusses in einer vorzüglichen Thätigkeit des sittlichen Gefühls erkennend, diese moralische Beschaffenheit zu erhalten sucht [24]).

„So deutlich alles dies auch ist, so glaube ich doch, daß ein großer Theil von Lesern, ohne alles dies abzuläugnen, dennoch darauf bestehen

[23]) Vgl. Herbart 9, 33. [24]) So Leibnitz' Anweisungen hierüber: Erdmann I, 258[a].

wird, daß die Nothwendigkeit sein Gefühl von Personalität und Selbstthätigkeit um ein Ansehnliches verringere." Dies Gefühl unsrer Personalität ist in Bezug auf sittlich gleichgültige Handlungen und intellektuelle Schöpfungen gerade um so größer, je deutlicher wir ihre Entstehung in unserm Innern einsehen. Ist dies nun, sobald wir die Handlungen von der sittlichen Seite ansehen, entgegengesetzt, ist uns hier der entdeckte Zusammenhang widerwärtig: so liegt hiervon der Grund darin, daß in der sittlichen Handlung die Beziehung auf die Idee hinzutritt, um derentwillen sie geschieht, daß nun aber der veränderliche Zustand, aus welchem heraus sie geschah, und diese unveränderliche Idee verwechselt werden. Und so scheint diese Idee herabgezogen zu werden. Im Gegensatz gegen diese Verwechselung bemerken wir: „dies Bewußtsein der Personalität nimmt bei dem Gefühl der Nothwendigkeit mit den Fortschritten in der Sittlichkeit zu": denn in demselben Maße, als die Sittlichkeit voranschreitet, scheint die Seele, nun durch alles, durch den freien Ideengang, durch kleine Handlungen, durch sittliche Urtheile in sichrer Moralität wachsend, nur noch nach den Umständen zu handeln, nicht mehr aber durch die Umstände verändert zu werden. „In eben diesem Maß hingegen muß nach dem Freiheitsgefühl, wenn es consequent behandelt wird, das Bewußtsein der Personalität und der Selbstthätigkeit abnehmen: denn je beständiger und in jedem Fall thätig der Grund ist, nach dem sich die Seele bestimmt, desto weniger kann er verkannt werden, und je herrschender der sittliche Trieb ist, desto mehr gewinnt er das Ansehen eines nothwendig bestimmenden, da doch die Personalität nach der Angabe dieses Gefühls nur darin besteht, daß so etwas in den Anlagen nicht wahrgenommen werde."

Dritter Abschnitt.

„Wenn es durch diese Erörterungen einem Theil der Leser wenigstens ebenso deutlich geworden ist, als dem Verfasser, daß alle von dieser Seite kommenden Exceptionen gegen die Lehre von der Nothwendigkeit auf irgend einer Täuschung beruhen, so möchten sie sehr natürlich die Frage aufwerfen, wie es doch komme, daß, da diese Lehre schon so lange bekannt und von einem großen Theil der denkenden Menschen systematisch angenommen sei, sie noch **niemals allgemeingeltend diese Täuschungen besiegt,** sondern immer den entgegengesetzten Meinungen eine Menge Anhänger habe lassen müssen, die sich zum Theil eben darauf beriefen. So wenig es auch der Sache, die hier vertheidigt wird, schaden könnte, wenn auf diese Frage nichts als ein non liquet stattfände, so findet sich doch der Verfasser um seiner selbst willen gedrungen, eine Beantwortung derselben zu versuchen, weil ihm dieses trockene non liquet leicht das Ansehen geben könnte, als ob er begierig wäre, ganz auf seine eigene Rechnung zu schreiben, wovon doch in den Schicksalen der Philosophie der eigentliche Grund zu finden ist[1]), indem es uns leicht sein wird zu zeigen,

---

[1]) Diese Stelle, besonders das „ganz", zeigt ein bemerkenswerthes Selbstgefühl des jungen Verfassers in Betreff der Bedeutung dieser Abhandlung. Ueber die Thatsache selbst vgl. die angeführte Stelle von Romang Determinismus S. 72.

daß das, was dazu erfordert wird, in keinem Zeitpunkt der systematischen Weltweisheit gehörig beisammen gewesen sei."

„Es scheint zwar aus der Art, wie wir auf den ersten Blättern zu der Idee der Nothwendigkeit gekommen sind, als ob wir aller theoretischen Hilfsmittel entbehren könnten, und sie uns blos durch Betrachtung der praktischen Ideen verschafft hätten; allein es ist doch besonders hier ein großer Unterschied zwischen der Art wie der Begriff entsteht und wie er deducirt wird. Die ganze Frage ist eine Frage darüber, wie etwas geschieht, und diese kann niemals aus Veranlassung der praktischen Ideen allein aufgeworfen werden, denn diese besagen nur, daß etwas geschehen soll, aber wohl kann sie, wenn sie einmal entstanden ist, nach Anleitung dieser Ideen beantwortet werden."

Zur richtigen Lösung dieses Problems der Freiheit bedurfte es einer klaren Einsicht in die Idee der Nothwendigkeit oder Causalität und in die sittlichen Ideen, und dazu eines gleichgewogenen Interesses an beiden. Zumal mußte erst dem Begriff der Causalität seine Stelle unter den andern Begriffen gegeben werden.

Hieraus erklärt sich „daß es eine ganze lange Periode der früheren Weltweisheit giebt, wo überall gar keine formirte Streitfrage über diesen Punkt anzutreffen ist."

Die Phantasie begann bei den Griechen nach der Analogie des menschlichen Innern, nachdem sie der Natur menschliche Gestalt geliehen hatte, sie nunmehr mit Zwecken zu erfüllen. Als dann der Verstand zu seinem Rechte kam und in immer weiterem Umkreis Causalität erblickt wurde, erkannten die griechischen Denker in ihr allerdings einen brauchbareren Erklärungsgrund als jener ideale gewesen war, aber sie setzten beide gewissermaßen einander entgegen, „weil sie von den Gesetzen der Erkenntniß noch lange nicht genug einsahen, um überzeugt zu sein, daß auch bei der ausgemachtesten Einheit des Zweckes jede einzelne Begebenheit einen solchen ursächlichen Zusammenhanges bedürfe, um von uns erkannt zu werden". Indem sie so in der Natur selber zu allererst nach Zweckgemäßheit suchten, mußte dieses teleologische Interesse bei der Betrachtung dessen, was in ihrer Seele geschah, da hier Zweckideen noch viel hervorstechender waren, unbedingt siegen. Andrerseits „die Ideen der alten Philosophie von dem, was das moralische Gesetz mit seiner Verbindlichkeit und der daraus entspringenden Zurechnung besage, waren zwar richtig genug, aber das Gesetz selbst, welches diesen Platz einnehmen sollte, wurde gar zu verschieden angegeben und daraus entstand ein beständiger Krieg eines jeden gegen alle übrigen." „So scheint es mir wenigstens ganz natürlich zuzugehen, daß wir von diesem ganzen Artikel in der alten Philosophie fast keine Spuren finden und daß überhaupt nicht eher die Rede davon ist, als bis man anfing, über die christliche Religion zu philosophiren."

„Der Streit, welchen Augustin über die Gnade eröffnete und der seitdem eigentlich gar nicht aufgehört hat, die Kirche zu theilen, gab die erste Veranlassung dazu." Zunächst fehlte auch hier noch die Einsicht in die Natur der Nothwendigkeit. Zugleich veränderte der Charakter der Autorität, mit welchem die praktischen Ideen, wie sie Bibel und Väter ausgebildet hatten, hervortraten, die ursprüngliche Natur dieser Ideen. Diese Autorität, die Offenbarung — das war der Erkenntnißgrund derselben gewesen in dem Sinne, daß diese Ideen vermöge ihrer zuerst waren wahrgenommen worden; nunmehr wurde sie, in dem zerstückelten Zustande dieser Ueberlieferungen, anstatt daß man die Einheit in einer sittlichen Idee gefunden hätte, zum

Grunde der Verbindlichkeit, durch welchen dann eine ganz neue Art von Einheit zu Stande kam. Die Verbindlichkeit der sittlichen Gesetze ward auf das Ansehen des Gesetzgebers gegründet. Schienen so alle Verletzungen dieses Gesetzbuchs einander gleich gedacht werden zu müssen, so nahm man seine Zuflucht zu der andern theologischen Vorstellung von gleichen zeitlichen und besonders ewigen göttlichen Strafen.

Wie nun aber der Satz vom Grunde als ein allgemeines, von allen Objekten unsrer Erkenntniß gültiges, allen unsern Urtheilen über dieselben zu Grunde liegendes Axiom erkannt ward, wie demnach auch die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen eingesehen ward, trat diese mit der Theorie der göttlichen Strafen in einen offenen und unauflöslichen Widerspruch. Denn dieselbe, so wohl verträglich mit der Annahme der Strafe als eines Besserungsmittels, ist im Widerspruch mit einem Anschauungskreis, der nie endende Strafen in sich enthält. In dieser Lage der Gedanken ward dann endlich der Indifferentismus genau formulirt, als die einzige das praktische Interesse rettende Hypothese. „Wenn irgend eine Handlung" — sagten die Indifferentisten — „gegeben ist, so waren in dem Augenblick der That oder des Entschlusses alle denkbaren Arten darüber zu beschließen gegeben, und es liegt in keinem Theil der vergangenen Zeitreihe ein zureichender Grund, durch den eine dieser Arten, mit Ausschluß aller übrigen, nothwendig wäre bestimmt worden." Und durch diese Anschauung des in einem Entschluß Begriffenen „suchten sie zugleich einen Beweis zu erschleichen, indem sie sagten, es springe in die Augen, daß jeder seinem Selbstbewußtsein gemäß in jedem Augenblick des Beschließens in der That wirklich in diesem Verhältniß gegen die vorhabende Handlung stehe." Die Täuschungen des Selbstgefühls, welche oben beurtheilt sind, wurden zu Hilfe gerufen; einzelne Fälle wurden aufgestellt, „in welchen die Handlung so klein ist, daß es uns gar nicht darauf ankommt, wie sie geschieht, sondern nur, daß sie geschieht," ebenso andere, „die ohne einen deutlichen enuncirten Willen gleichsam von selbst in uns geschehen." Dagegen „zeigt uns aber eine gründliche Psychologie theils in dem Gang der Phantasie, theils in den Eindrücken der Vitalsinne und in dem noch lange nicht in allen seinen Gründen erkannten Verhältniß der Seele zu der Beherrschung des Körpers, wie solche Handlungen, ohne daß es ihnen an einem hinreichenden Grunde fehle, entstehen können, und wenn wir uns auch nicht jedesmal die nähere Bestimmung dieser allgemeinen Gründe, so wie sie diesmal zum Grunde gelegen, genau angeben können, ja wenn wir das auch nicht ein einziges mal könnten, so wäre doch dadurch eben so wenig bewiesen. Der Beweis, daß etwas eine Ursach habe, liegt seiner Qualität wegen ganz außerhalb des Gebiets der Erfahrung." „Auf der andern Seite hingegen ist nicht nur der Beweis, daß etwas keine Ursache habe, geradezu geführt, ebenfalls außer dem Gebiet der Erfahrung, sondern es wäre auch der Qualität wegen unmöglich ihn epagogisch zu führen, denn es wäre unendlich, zu zeigen, daß keine unter allen wahrgenommenen Erscheinungen der gegebenen als Ursach zu Grunde liegen könne." So haben beide in dieser Beziehung nichts an Evidenz voreinander voraus[3]).

[3]) Leibnitz, Théodicée 517[a]. Nous ne pouvons pas tentir proprement notre indépendance, et nous ne nous appercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguile aimentée prenait plaisir de se tourner vers le Nord.

Aber nicht besser ist die Freiheitslehre als Indifferentismus praktisch begründet. „Die Nothwendigkeit war der Sittlichkeit nur insofern hinderlich als diese von der Theorie über die göttlichen Strafen abhängig sein sollte: der Indifferentismus läßt im Grunde nicht einmal beide einzeln bestehen. Wie kann ich für etwas bestraft werden, wozu ich vorher gar nichts thun konnte, um es zu befördern oder zu verhindern: denn zwar nicht meine Grundsätze an sich, aber doch ihr jedesmaliges Erscheinen in meiner Seele, ihr Einfluß und die Ideen, welche dadurch erregt werden, gehören zu der allgemeinen Reihe von Erscheinungen und Begebenheiten, welche ja gar nichts von dem Grunde der Handlung enthalten soll." — „Und wie kann eine Handlung zugerechnet werden, von der sich eigentlich gar nicht bestimmen läßt, in wiefern sie meiner Seele zugehört?" Die Indifferentisten schreiben die Handlungen einem Willen zu, welcher nicht das Begehrungsvermögen sein soll und mit dem sie doch auch sonst gar keine klare Idee verbinden.

Es kam aber dem Indifferentismus zu Hülfe, daß er „eine der vornehmsten Eigenthümlichkeiten des Begehrungsvermögens" gegenüber der extrem ausgebildeten Doktrin von der übernatürlichen Gnade allein aufrecht erhielt. „Diejenige Parthei, welche die Lehre von der übernatürlichen Gnade auf den höchsten Gipfel trieb, hatte ein nothwendiges Erforderniß zur Gültigkeit der praktischen Ideen aufgehoben, nämlich das, was wir oben die Neutralität des Willens genannt haben, die Ueberzeugung, daß sowohl sittliche als unsittliche Maximen mit gleicher Möglichkeit Objekte des Begehrungsvermögens d. h. des Willens werden können." „Dennoch ist auch dieser Vorzug, den er über die Nothwendigkeit behaupten will, eine Chimäre. Diese Zweiseitigkeit muß allerdings unsrem Willen zukommen, wenn wir ihn vor irgend einem Zustand denken, oder ihn an sich, ohne Rücksicht auf seinen Zustand betrachten, aber sobald wir ihn in einem Zustand denken, so müssen schon einige von den Bestimmungen, welche alle in ihm an sich gleich möglich sind, vor anderen wirklich geworden sein."

Auf diese Weise erklärt sich geschichtlich die Geltung, welche der Indifferentismus erlangt hat. „Er ist eine von den Irrthümern in der Philosophie, welche aus dem Bedürfniß entstanden, zwei heimlich widersprechende Voraussetzungen bei ihrem Ansehen zu erhalten; er konnte also unmöglich den Sieg davontragen, weil er dieses unmögliche Ziel nicht erreichen konnte; aber auf der andern Seite konnte er auch nicht völlig zu Boden geschlagen werden, weil der Determinismus, der damals blos von theoretischen Principien ausging, die Hilfsmittel nicht fand, jenen heimlichen Widerspruch aufzudecken, was uns hingegen ein Leichtes ist, weil man jetzt lange an die Wahrheit gewöhnt ist, die Sittlichkeit unabhängig von göttlichen Befehlen und Strafen hinlänglich befestigt zu denken."

Indem nun aber der Indifferentismus, von den theologischen Ideen ausgehend, die moralischen Prädikate Gottes zu retten unternahm, gerieth er mit den ihnen untrennbar verbundenen metaphysischen in Widerspruch. Die göttliche Präscienz konnte nur gedacht werden als ein Schluß aus Bestimmungen, deren Folgen nothwendig waren. „Jetzt ließe sich darüber aus unserer neuesten Philosophie noch mancherlei argumentiren, das konnte man aber damals nicht und damals war eigentlich kein anderer Ausweg für diese schlimme Sache offen als der Fatalismus." Und zwar ist hier nicht die pantheistische Weltansicht gemeint, welche den Grund der Veränderungen

unseres Ich in die eine und allgemeine Substanz verlegt[4]). Aus der Idee Gottes folgt, daß die menschlichen Handlungen in dem Falle, daß eine Abhängigkeit derselben von Ursachen weggedacht wird, dann doch, um des göttlichen Weltplanes willen, als irgendwie in dem Willen Gottes gegeben gedacht werden müssen. „Jede Handlung ist also hiernach ebenso nothwendig und ihr Anderssein in dem Augenblick, wo sie in den allgemeinen Plan gehört d. h. in dem Augenblick, wo sie geschieht, ebenso undenkbar als der Determinismus behauptet, aber diese Nothwendigkeit rührt nicht von ihrem Gegründetsein im Zusammenhang einer vorhergegangenen Reihe, sondern von ihrer Abhängigkeit vom Willen des höchsten Wesens her." Sodaß hier die widerspruchsvolle Vorstellung entsteht, daß Einer nicht anders handeln kann, gleichviel, welcher der Zustand seines Willens im vorhergegangenen Augenblick war, nur bestimmt durch den göttlichen Willen welcher seinen Plan realisirt. Dieser Fatalismus, welchem gemäß der Wille Gottes zum Naturgesetz des menschlichen Willens und jede Erfüllung des Sittengesetzes nur in dem zufälligen Fall ihrer Uebereinstimmung mit dem Plane Gottes möglich wird, vernichtet gänzlich die Ueberzeugung von der Verbindlichkeit des moralischen Handelns. Daher die größten romantischen und dramatischen Dichter, wo sie einen Bösewicht über sich selber reflektiren lassen, ihm diese fatalistische Ansicht geben; derselbe betrachtet sich dann als Werkzeug des Himmels und seine Gesinnungen als von dieser Mission ganz unabhängig.

Die Frage tritt hervor, warum denn auch der Determinismus den Sieg nicht erlangen konnte, die Täuschungen nicht auflösen, durch welche man ihn den praktischen Ideen als ihren Feind gegenüberstellte. In der Erwägung dieses Punktes bricht die Darstellung ab.

Vierter Abschnitt.

Ueber den verschiedenen Gebrauch einiger philosophischer Kunstwörter in dieser Lehre.

Die Terminologie, in welche die Behandlung des Problems der Freiheit gekleidet zu werden pflegt, ist in dieser Abhandlung vermieden worden. Nunmehr ist aber nothwendig, damit diese Worte und Begriffe nicht der dargestellten Ansicht fremd gegenüberstehen, sie dergestalt zu erklären, daß von den Kunstworten ausgehend die Begriffe erklärt werden; wodurch indeß keinerlei Sätze erschlichen werden sollen.

Erstes Capitel.

Vorläufige Festsetzung einer allgemeinen Erklärung des Wortes Freiheit für einen jeden Gebrauch desselben.

„Wenn man bei dieser Untersuchung dem Wort nachgeht und dieses gleichsam zu allen seinen verschiedenen Zuständen begleiten will, so muß

[4]) Zeigt die Lektüre von Jakobi über die Lehre des Spinoza 1785. 1789.

man nothwendig bei irgend einem (Zustande) anfangen, der sich als der Ursprung aller folgenden ansehen läßt." Wie sehr auch der Name der Freiheit in seiner Anwendung ausgedehnt ist: „so oft jemand eine neue Anwendung dieses Wortes auf neue Gegenstände gemacht hat, mußte er doch irgend eine Beziehung wahrgenommen haben zwischen diesem Gegenstand und der vielleicht unbestimmten Idee, die er mit diesem Worte zu verbinden pflegt." Diese muß demnach den Leitfaden zu allen Modifikationen des Begriffs bieten. Dabei wäre die Annahme der Richtigkeit dieser ersten Idee oder der Weise der Ableitung aus ihr ein irreführendes Vorurtheil.

Ein Merkmal tritt klar hervor. „Jedem Begriff von Freiheit liegt immer die Abwesenheit einer Nöthigung zu Grunde, entweder von dem, was der Zeit nach vorhergegangen ist, wenn der Gegenstand als in der Zeit gegeben gedacht wird, oder von etwas dem Begriff nach vorher Gedachten, insofern der Gegenstand außer allen Zeitverhältnissen vorgestellt wird." „Von diesen beiden Arten von Gegenständen, worauf das Merkmal des Begriffs angewendet werden kann, ist nun gar kein Zweifel, welche in Absicht des Begriffs der Freiheit als ursprünglich, welche als abgeleitet anzusehen sei: die Kantische Philosophie, welche die Idee der Nothwendigkeit als im reinen Verstande gegründet angiebt, setzt sie nicht nur mit den Bedingungen der Sinnlichkeit in ein solches Verhältniß, daß keine andere ganz rechtmäßige Anwendung derselben stattfindet, als auf die Gegenstände der Erkenntniß, sondern sie lehrt auch, daß allerdings die sinnliche Wahrnehmung der dieser Idee angemessenen Objekte vorangehen müsse, um die Idee in's Bewußtsein zu bringen und die Gegner dieser Philosophie behaupten ja, daß alle Idee von Nothwendigkeit immer nur aus der Wahrnehmung verbundener Erscheinungen entstehe." Demnach ist die Freiheit in Beziehung auf Dinge, die geschehen, zu denken, und zwar ist hiermit nun die allgemeinste Fassung des Begriffs vorbereitet. „Allgemeiner läßt sich nichts denken, als der Fall, da die Freiheit von etwas prädicirt wird, blos insofern es geschieht, ohne alle Rücksicht auf seine eigenthümliche Beschaffenheit und auf seine Verhältnisse; dies ist aber genau das, was Herr Kant die transscendentale Freiheit nennt, und wenn wir also von dem unbestimmten Merkmal der bloßen Abwesenheit der Nöthigung zu einer ordentlichen Erklärung übergehen wollen, so brauchen wir nur die zu adoptiren, welche Herr Kant von dieser transscendentalen Freiheit gegeben hat und welche bekanntlich so lautet, sie sei das Vermögen, eine Reihe von selbst anzufangen."

Ist aber transscendentale Freiheit ein Artbegriff, so kommt es darauf an, das Besondere von der Definition abzustreifen, und demnach fragt sich zunächst, ob dies zum Gattungsbegriff der Freiheit gehöre, daß es dabei überall auf den Anfang einer Reihe ankomme. Indem ich die Nöthigung als Gesetz denken muß, so muß ich auch die durch sie bestimmten Dinge in einer Reihe denken. Und das begreift sich von selbst, daß Freiheit nur vom Anfang einer Reihe prädicirt werden kann; denn könnte das Glied, von welchem Freiheit prädicirt werden soll, als durch das Gesetz der Reihe aus einem vorherigen Glied hervorgebracht gedacht werden, so könnte ja von einer Abwesenheit der Nöthigung bei ihm nicht die Rede sein.

Demnach könnte dem bloßen Artbegriff nur die Bestimmung zugehören, daß das Objekt der Freiheit die Reihe von selbst anfangen müsse. Dieser Ausdruck bedarf einer näheren Analyse. „Insofern die Bedeutung desselben sich auf die transscendentale Freiheit bezieht, in Rücksicht welcher die Gegenstände ohne Beziehung auf ihre besonderen Eigenschaften blos betrachtet

werden, sofern sie geschehen und wiederum in der Zeit wirksam sind, so können diese Gegenstände in keiner anderen Reihe gedacht werden als blos in der allgemeinen Reihe von Ursachen und Wirkungen, und es kann keine andere Idee von Nöthigung auf sie angewandt werden als die des Causalzusammenhangs. Wenn also einigen von diesen Gegenständen die Nöthigung durch diesen a parte ante abgesprochen wird, so können sie überhaupt durch keine Nöthigung weiter gedacht werden. Diese Ausschließung aller übrigen Arten von Nöthigung, welche alle entweder auf den Causalzusammenhang gegründet oder blos idealisch sind, ist nun das, was die transscendentale Freiheit Eigenthümliches hat und was abgeändert werden muß, wenn die Erklärung derselben als Gattungsbegriff gebraucht werden soll." Nun lag das Allgemeine des Freiheitsbegriffes in der „Verneinung der Nöthigung a parte ante, welche dem Gesetz der Reihe, worin das Subjekt gedacht wurde, zu Grunde liegt." In dieser Bedeutung verstanden, läßt sich der Ausdruck Kants beibehalten.

In diesem Sinne bezieht sich unser Begriff eigentlich nur auf die Handlung, durch welche die Reihe hervorgebracht wird; „denn nur diese ist das erste Glied der Reihe, indem ja die ganze Reihe nie aus Subjekten, sondern nur aus Veränderungen der Subjekte entsteht; nur mittelbar tragen wir den Begriff der Freiheit auf das Subjekt der freien Handlung über, wenn wir nämlich an diesem ein Vermögen zu mehreren solchen freien Handlungen denken, und so hat es Herr Kant in seiner Erklärung ausgedrückt (d. h. in der Erklärung = das Vermögen eine Reihe von selbst anzufangen)."

Wie läßt sich nun diese Erklärung auf die verschiedenen Arten der Freiheit anwenden? Wir beschränken uns auf die Bedeutungen der Freiheit, welche sich auf den Menschen beziehen, und behandeln die Freiheit 1) als ein Prädikat menschlicher Handlungen, 2) als ein Pr. menschlicher Zustände, 3) als ein Pr. menschl. Vermögen.

Zweites Capitel.

Von der Freiheit als (einem) Prädikat menschlicher Handlungen.

Das Gesetz, welchem die freie Handlung als solche nicht unterworfen ist, kann zunächst aus dem bloßen Begriff einer Handlung gefunden werden. Das allgemeine Gesetz alles dessen, was geschieht, ist nun aber die Causalität. Freiheit von dem Gesetz der Causalität ist also die erste Form dieser Freiheit, welche ein Prädikat menschlicher Handlungen ausmacht.

Und zwar erhalten wir hierdurch den äquilibristischen (indifferentistischen) Begriff der Freiheit, welchem gemäß eine Handlung „zwar in progressu Veränderungen nach dem Gesetz dieser Reihe hervorbringt und also in die Reihe gehört, aber in regressu nicht wieder selbst nach dem Gesetz dieser Reihe von irgend einer in der Zeit vorhergegangenen Veränderung abhängig hervorgebracht worden ist." Und hier begegnet uns nun, daß dieser Begriff, welcher dem allgemeinen Begriff der Freiheit völlig entsprechend ist, sich als völlig gegenstandslos erweist innerhalb der menschlichen Welt. Jede menschliche Handlung ist nur ein Anfang einer solchen Reihe; keine also kann als ein Glied mitten in derselben gedacht werden; sobald also die Handlung wieder auf ein Subjekt trifft, welches alsdann unter dieser Ausnahme vom Gesetz der Causalität mit begriffen ist, ist die Reihe unterbrochen. Da

nun aber das Subjekt Mensch nicht nur ein, sondern mehrere Individuen in sich faßt, so ist gar keine Reihe denkbar, in welcher die Handlungen, welche sich von einem dieser Individuen auf andere beziehen, stünden; ebenso die vorhergegangenen innerlichen Handlungen des einen Individuums bilden keine Reihe: sodaß also Freiheit, nach dem aufgestellten Begriff von all diesen Handlungen nicht prädicirt werden kann, als welche weder als erste noch als mittlere oder letzte oder sonst irgend bestimmte Glieder in einer wirklichen Reihe stehen. Deswegen ist aber nicht unsre Begriffsbestimmung als widersprechend oder nichtig zu verwerfen, sondern es ist nun zu schließen, daß dieser Begriff auf den Menschen, als ein Individuum unter Individuen keine Anwendung erleiden könne, während seiner Anwendung auf Gott nichts widerspricht[1]).

Es kann nun aber zweitens das Gesetz, welchem gegenüber die Freiheit zu denken ist, in den näheren Bestimmungen dieser Handlung liegen. Diese näheren Bestimmungen sind real oder ideal, und so unterscheiden wir das mechanische Gesetz der Bewegung und das psychologische der Ideenfolge als die beiden specifischen Gesetze der Handlungen, welchen gegenüber eine Freiheit gedacht werden kann. Und zwar leidet eine Freiheit in Bezug auf diese Gesetze sehr wohl Anwendung auf die menschliche Natur; es kann ein auf dem Gebiet der Bewegung anfangender Akt gedacht werden, welcher eine Reihe von Bewegungen eröffnet, und ebenso auf dem Gebiet der Ideenfolge ein erster Akt.

(Hier bricht diese Untersuchung über die Freiheit ab.)

Ueber den Werth des Lebens.

Ein Fragment.

1792. 1793.

Kritische Vorbemerkung. In der großen Masse der Stubenrauchschen Briefe kommt eine Stelle vor, welche ich, um ihres kritischen Werthes willen in die Briefsammlung Schleiermachers (III S. 47) aufgenommen habe. Schleiermacher hat einige seiner Predigten an Stubenrauch geschickt; „es wäre sehr schön — antwortet dieser am 20. Juni 1792 — wenn Sie den Vorsatz, die Neujahrspredigt zu erweitern, die Ideen noch mehr zu entwickeln, wirklich ausführten.“ In dieser Stelle finde ich eine Spur für die Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes, und so abgerissen sie auch dasteht, eine sicher leitende. Wir haben die Neujahrspredigt und haben in dem vorliegenden Fragment eine begonnene ausführliche Darstellung des in ihr Behandelten.

Unter den Predigten, welche Sydow aus Schleiermachers Nachlaß herausgegeben hat (lit. Nachlaß, Predigten, Bd. III), befindet sich eine Neujahrspredigt, indeß mit der Bezeichnung „am Neujahrstage 1793.“ Doch finde ich, daß diese Zeitbestimmung der Predigt (durch den Herausgeber) modificirt werden muß. Die beiden auf demselben Papier geschriebenen Predig-

---

[1]) Philos. Archiv II, 2 S. 1 ff.

ten X und XI sind allerdings mit der Neujahrspredigt in Einer Reihe abgefaßt. Aber auch sie fallen vielmehr, wie ich schon III, 43. 47 bemerkt habe, auf Weihnachten 1791 und Februar 1792; also Predigt XI auf Neujahrstag 1792. Es sind die drei Predigten, welche der Onkel auch vor sich hatte.

Nunmehr leuchtet ein, daß die Predigt, von deren Erweiterung Schleiermacher plant, die uns S. 135 vorliegende ist. Denn die Ausführung schließt sich ganz genau an die Ordnung der Predigt; nur wird, was auf der Kanzel über die Bestimmung des Menschen vorausgesetzt wurde, hier zuerst ausführlich entwickelt; bei der Ausführung des auf S. 141 (Absatz) Begonnenen bricht die philosophische Bearbeitung ab.

Also im Sommer 1792 ward der Plan gefaßt. Am 7. Mai 1793 war dann Schleiermachers Weggang von Schlobitten entschieden. Auf den dortigen Aufenthalt bezieht sich das Bruchstück vielfach und muß demnach in diese Zwischenzeit fallen; vielleicht daß der Faden bei dieser Veränderung seines Zustandes abbrach. Erwäge ich in der Einleitung sowohl die Form einer Geburtstagsbetrachtung als die Anspielung auf eine drohende Trennung, dazu den Brief an Catel vom 26. Nov. 1792 (III, 49), so möchte ich die Vermuthung wagen, daß Schleiermacher diese Selbstbetrachtungen am 21. November 1792, an seinem vierundzwanzigsten Geburtstage begann.

Aus dem Verhältniß des Bruchstückes zu der Neujahrspredigt erwächst der Vortheil, daß man wenigstens den ersten, allgemeinen Theil aus derselben mit Sicherheit ergänzen kann, und so sei denn der weiter dringende kritische Leser an dieselbe verwiesen. In dem folgenden habe ich Abtheilungen und Ueberschriften hinzugefügt.

I

Selbstprüfungen.

„Warum sollt' ich mir's leugnen, daß ich mich gestern mit einem größern Reichthum von Gedanken und Empfindungen, gleichsam voller des vergangnen Lebens und seines Eindrucks auf mich niederlegte als gewöhnlich? daß ich jetzt mit einem rascheren Schlage des Herzens, mit mannichfaltigern Bildern, mit einer wärmeren Geschäftigkeit großer Ideen erwacht bin als sonst? — als ob ich nun eine größere Zeit zurückgelegt, für eine größere Zukunft zu sorgen hätte. Daß ein Jahr meines Lebens hin ist, giebt ja wohl diesem Tag eine höhere eigenthümliche Bedeutung; ob sie gleich nur auf einer willkührlichen Bestimmung beruht, obgleich das Leben gestern keinen Sprung vollendet hat und heute keinen neuen anfängt. Es geht ununterbrochen immer leise und feierlich seinen gleichen Schritt: jeder Abend fordert eben so viel Vergangenheit von mir: jeder Morgen überliefert mir eben so viel Zukunft als der andere. Aber es ist doch nicht bloße Täuschung, die den besonderen Eindruck dieses Morgens hervorbringt. Eben weil das Leben so ununterbrochen fortströmt, war ich jeden Augenblick von Vernunft und Gefühl an Handlung und Genuß gemahnt — und doch! was ist gesammeltes Nachdenken über das Ganze des Lebens mir für ein großes Bedürfniß! Hier ist endlich eine Zeit, die ich mit allen meines Gleichen nur als einen Punkt anzusehen gewohnt bin, ohne Größe und Eigenschaft an sich selbst, blos bestimmt die Grenze zweier Abtheilungen des Lebens zu bezeichnen. Die Gegenwart, die mich sonst in ihren nichtigen Strudel fortreißt, als ob sie nur in sich selbst bestände und ihr alles außer ihr fremd wäre — sie scheint in die-

sem Augenblick gar nicht da zu sein und ich theile mich in Vergangenheit und Zukunft; ich bin gleichsam nicht, aber ich war und ich werde sein. So höre ich lauter und wirksamer das Gebot der Vernunft, vorwärts und rückwärts zu sehen."

„Vorwärts habe ich die ganze Zukunft vor mir — ein großes, unbestimmtes Bild. Rückwärts — kann ich es nicht unternehmen, das Ganze mit einem Maßstab zu messen; ich habe meinen Zweck, meine Art dazusein, ja fast mein ganzes Wesen mehr als einmal gewechselt; oft würde ich vergeblich nachsinnen, was ich war und sein wollte, oft würde der Faden, an dem ich fortging, wie abgerissen scheinen. Glücklich also daß die nämliche Täuschung, die diesen Blick begünstigte, ihn auch einschränkt. Statt des Ganzen der Vergangenheit stellt sich nur ein Theil dar, mehr eins, mehr übersehbar und dennoch mannichfaltig in seinem Inhalt und groß in seinem Verhältniß zum Ganzen, mit einer Klarheit, die ich vergeblich hie und da vermindert wünschte, mit allen seinen Freuden und Widerwärtigkeiten, mit den deutlichsten Zeugnissen, wie ich beides hingenommen, mit allen guten Handlungen und allen Beweisen meiner Menschlichkeit. So tritt er vor mich und reißt mich gewaltsam mit sich fort vor einen doppelten Richterstuhl; er will mich nicht verlassen, bis was ich ihm und er mir war, Empfindung und Vernunft beurtheilt haben, um mich dann den Erwartungen und Gesetzen, die sie beide über die Zukunft machen werden, hinzugeben."

„Wie süß ist mir die ungestörte Einsamkeit, worin ich mich diesen Betrachtungen überlassen kann! Ich kann sie genießen, weil sich niemand zudrängt, meine Gedanken mit mir zu theilen — ihr süßen Geschöpfe um mich her begehrt nur einen Augenblick, um mich zu umarmen und mich eure Liebe in euren Augen lesen zu lassen."

An diesem Tage selbst treibt der abgeschmackteste gesellschaftliche Zwang die Menschen zu einander. Oder sie prunken mit einem Gefühl der Dankbarkeit und weisen Gelassenheit. Nirgend ein ehrliches unpartheiisches Urtheil über das, was sie betrifft. Ein allgemeines Gefühl des Lebens täuscht sie, oder der unbestimmte Eindruck des wechselnden mannigfaltigen Wirkens der Dinge auf sie.

Und wenn nun eben dieser Mangel an Kenntniß des Lebens ihnen das Leben versüßte? — „Was würde es mir helfen? Für mich giebt es keinen beglückenden Wahn. Mit magischen Banden bin ich an die ernste Wahrheit wie Gandelin an die verschleierte Je länger je lieber gefesselt; ohne vorher zu wissen, ob Schönheit oder Häßlichkeit unter ihrem Schleier verborgen sei, hänge ich doch immer einzig an ihr. Ich muß also suchen, was Wahrheit an dem Leben ist; und sollte man sich seiner nur dann freuen können, wenn man sich täuscht, ich müßte es wissen, um so wissentlich unglücklich zu sein. Aber getrost, glücklicher als Gandelin leb' ich schon lange des festen Glaubens, daß Je länger je lieber und Sonnemon, daß Wahrheit und Glückseligkeit nur eins sind. Diese ist die Gestalt, in der sie sich den Thoren und der Thorheit des Menschen jedem auf seine Weise zeigt und jeder sieht, was er sich einbildet; jene ist die, worin sie denen, die gern aufhören möchten Thoren zu sein und dem, was nicht Thorheit ist im Menschen, offenbart."

Wie geht es doch den meisten mit ihren Ueberlegungen des Lebens! Da ist einer, dessen Losung Genuß ist und dem seine Erinnerung, indem sie die Menge von Gegenständen, welche auf ihn wirkten und dräng-

ten, um sein Leben auszumachen — als seien sie alle nur seinetwillen dagewesen — ihm zurückruft, Reichthum und Fülle des Daseins vorspiegelt; dessen Phantasie und Empfindung längst im Dienst einer geflissentlichen Täuschung stehen, vermöge deren sie von allen schmerzlichen Bewegungen der Seele nur die allgemeinen Eindrücke der Thätigkeit, wie schnelle Folge, Mannichfaltigkeit, Spannung der Seele überliefern; sodaß solchergestalt das Urtheil über das, was ihm das Leben war, in Absicht eines großen Theils desselben in ein Urtheil über das verwandelt wird, was es nun noch, zusammengefaßt in ein allgemeines Bild, für ihn ist. Aber auch in dieses Wahnbild drängt sich ein stechender Schmerz, der über die Schnelligkeit des Lebens.

„Was bringt wohl die sonderbare Stimmung hervor, in welcher G** immer bei solchen Ueberlegungen ist? Er war fast immer glücklich, aber er redet von der Vergangenheit nie anders, als von einer Last, die er glücklich abgelegt. Auch sein Blick bleibt auf einem allgemeinen Eindruck ruhen. Seine natürliche Trägheit malt ihm das ganze Gewicht der Gegenstände und ihrer Wirkungen nur in der Form, wie alles ihn bestimmte und seine Gegenwirkung erforderte. Sie alle scheinen ihm Streiter, durch die er nach und nach zum Kampf herausgefordert oder sie selbst gereizt hat; gern gedenkt er der Stöße, die sie auf ihn thaten und denen er künstlich auswich oder fest widerstand. Die dienstfertige Phantasie leiht ihnen, wie ein Schlachtbericht dem entgegenstehenden Heere, eine Stärke, die sie nicht hatten. So viel ich auch mit ihm lebe, habe ich doch immer vergeblich versucht, ihn aus diesem Wahn herauszureißen."

„Ueber seine und Hedions Schätzung des Lebens hielt sich D* immer mit einem gewissen Stolze auf. Er fühlt sich immer voller Kraft und daher scheinen ihm bei einem nicht weniger flüchtigen Blick alle die unzähligen Dinge, mit denen er in Gemeinschaft gestanden, nur dagewesen zu sein, um Eindrücke von ihm zu bekommen und ihm so Denkmale seines Daseins zu stiften. Fände er wenig Stellen, welche sich durch bewirkte Veränderungen und ausgeführte Absichten auszeichneten, so würde sich der vergangene Zeitraum, so lieb er ihm auch in der That war, doch jetzt in die Farbe der Langeweile hüllen und das Leben ihm eine Rolle scheinen, weit unter dem Schauspieler, der darin auftreten soll, die durch lauter Kleinigkeiten spielt, ohne irgend eine Stelle, wo er seine Kräfte entwickeln und sein feines Kunstgefühl zeigen könne. Wohl ihm, wenn er nicht oft so an sein vergangenes Leben zurückdächte! Im Handeln selbst hatte er noch einen andern Maßstab der Schätzung seiner Handlungen, da begriff sein Ideal noch etwas anderes in sich, als eine so viel möglich immerwährende und heftige Aeußerung der Kräfte seiner Seele. Jetzt in der Erinnerung weicht das hinter ihm zurück. Leben ist ihm thätig sein und er jagt nach dem Bewußtsein, viel und sehr gelebt zu haben."

„So also geht es mit ihren Ueberlegungen des Lebens den Meisten. Wem jede einzelne Seite des Lebens in der betrachtenden Erinnerung nicht eben das gilt, was sie ihm in der genießenden Gegenwart galt, der hat nothwendig einmal oder das andere geirrt. Man kann unmöglich, wenn man einen Theil des Lebens richtig schätzen will, so hitzig alles nach einem allgemeinen, oft durch den gegenwärtigen Eindruck verfälschten Gefühl modeln."

„Soll ich nun das traurige Schicksal erfahren, Fehler zu sehen, ohne sie auch nur in demselben Augenblick vermeiden zu können? Meine jetzige

Empfindung soll mich wenigstens nicht bestechen, das will ich erzwingen. Verlaßt mich, alle ihr theuern Triebfedern meines jetzigen Daseins! Daß keine einzelne, nicht der gemeinschaftliche Eindruck aller zusammen mein Urtheil bestimme! Geh, du unglückliche und doch geliebte Liebe, die du mir bei dem edelsten, nie so empfundenen Einfluß auf Herz und Geist dennoch nichts als trübe Stunden und einen schweren langen Kampf der Vernunft mit unerreichbaren aber innig genährten Wünschen weissagst! verbirg dich nur für jetzt und klopfe nicht an die Thür meines Gedächtnisses. Du Bild des geliebten Freundes, dessen Schicksal die Freuden der Mittheilung durch eine weite Trennung aufhält, errege mir jetzt keine schwermüthige Sehnsucht! Ihr guten jungen Geschöpfe, denen ich die liebsten Stunden meiner Tage so gern widme, die ihr Stunden der Sorge und des Kummers durch manche belohnende Augenblicke aufwiegt, schmiegt euch jetzt nicht mit solcher Anhänglichkeit an meine Seele. Und ihr mir noch neuen, noch nicht abgenutzten Freuden eines nützlich geschäftigen häuslichen Lebens, besticht mich nicht zu Gunsten des Zeitpunkts, wo ich euch in eurer ganzen Süßigkeit kennen lernte. Mein Temperament soll keinen Einfluß haben auf die Farbengebung meines Gemäldes; kalter Ernst soll mich nicht verleiten, diejenigen Freuden meines Zustandes, die auf den ersten Anblick vielleicht einem trüglichen Spielwerk gleichen, mit sophistischer Grübelei so weit zu zerlegen, bis ich nichts mehr an den einzelnen Theilen wahrnehmen kann, und das träge Blut, das in meinen Adern schleicht, soll nicht die größtentheils langsame Folge und den schwachen Eindruck meiner Wahrnehmungen auf den geringen Inhalt des Lebens schieben."

„Aber noch eine Vorsicht ist mir nöthig. Ich muß das ganz trennen, was jene überall verwechselten: die allgemeine Idee von dem, was das Leben sein soll und das Urtheil, was das meinige wirklich gewesen ist." Indem ich den fehlerhaften Einfluß jetziger Empfindungen aufhebe, ohne doch deutliche und genaue Begriffe über den Werth und die Absicht des Lebens zu bilden, so ergiebt die Betrachtung dessen, was mein Leben gewesen ist, wohl ein richtig aufgefaßtes Aggregat, aber von ungleichartigen Dingen; es fehlt mir an einem Princip, aus diesem Vielen ein Ganzes zu machen. Die allgemeine Idee des Lebens muß hinzutreten.

„Warum giebt mir diese Einsicht auf einmal jenes unangenehme Gefühl der plötzlichen Entdeckung eines wichtigen Mangels, worin man lange gelebt hat ohne es zu wissen? Hätte ich das Leben in seinen Theilen wohl gekannt und genossen, aber ohne es im Ganzen anders als vielleicht in flüchtigen Augenblicken in dieser Beziehung zu betrachten? Mein Herz sagt: nein. Aber das fühle ich, daß ich mir nicht immer, wenn ich handelte, des ganzen Resultats dieser Betrachtung und seiner Gründe deutlich bewußt war. Es bildete sich zwar aus jenem Urtheil des Verstandes in mir eine gewisse Idealempfindung des Lebens, auf die ich mich zuweilen beziehe; aber doch oft genoß ich das Leben und schätzte seinen Genuß, ohne die wirkliche Empfindung gegen diese Ideale abzumessen. So kamen vielleicht durch neue Erkenntnisse, durch neue Maximen und neue Ansichten des Lebens unvermerkt in meine Ideen und Empfindungen über dasselbe neue Theile, die ich mit den alten nicht in Harmonie gebracht habe. Welche Verwirrung, wenn das geschehen wäre!"

„Sollte ich deswegen nie befugt sein, in meinen Ideen über das Leben zu ändern? Schwerlich wird dem Jüngling, auch wenn er

eine schnellreifende Frucht ist, sein erstes Nachdenken über das Leben auf Erden ein richtiges Resultat liefern! er wird, er muß also daran ändern. Haben aber die Aenderungen schon lange einen Einfluß auf seine Handelsweise, ehe er sie in seine Theorie aufnimmt, so wird er nur ein gewöhnlicher Mensch. Ohne Beschämung kann ich also an die kritischen Momente meines bisherigen Lebens zurück denken, und mir gestehen: ich habe mehr als einmal geändert — hab ich doch dabei gedacht! Allein giebt es nirgends einen Punkt, wo nun endlich mein Resultat fest und unveränderlich bleiben muß? Da steht die schreckliche Gefahr eines unheilbaren praktischen Skepticismus vor mir und ich bliebe fern von der allein beruhigenden Ueberzeugung Wahrheit zu haben. Ein rechtliches Verfahren wird mich hier für immer sichern. Wenn ich keine neuen Maximen über das Leben aufnehme, ohne ihr Verhältniß zu meinem ganzen System zu untersuchen, so wird der Gedanke, daß alle meine Sätze nur für eine gewisse Zeit gültig wären, nie skeptischen Leichtsinn hervorbringen. Und überdies giebt es einen Zeitpunkt des Lebens, wo ich mit mehr Wahrscheinlichkeit als je hoffen darf Wahrheit hierüber gefunden zu haben, an dessen Beschlüsse ich mich mit dem heiligsten Ernst halten muß, und dieser Zeitpunkt ist jetzt. So lange man bergan steigt, kann man die Gegend umher noch nicht beurtheilen; wenn man schon wieder herabgeht, ist es zu spät, sich erst danach umzusehen; aber oben, so lange man auf der Höhe wandelt, ist es Zeit. Die Zeit der Jugend liegt hinter mir, die Herrschaft der Phantasie hat ein Ende; ihre unstäten Freuden haben einer heiteren Ruhe Platz gemacht, die aus einer Betrachtung der Dinge, wie sie in ihrem Zusammenhang sind, entsteht. Der Egoismus des Vergnügens ist der Begierde, etwas für Andere zu sein, gewichen. Keine Unruhe, welche das ganze Leben betrifft, treibt meine Seele jetzt umher. Mein Streben nach Wahrheit hat seine Gründe und seine Grenzen gefunden. Ein gewisses Gefühl von Gesundheit der Seele macht mich unpartheiisch, und du, holde Freiheit, setzest dem Ganzen die Krone auf. Noch bin ich nicht ohne Erlösung in irgend einem Kerker gefangen, ich habe keine Ursach, mir meine Endmeinung über das Leben zu verbergen, weil es vergeblich wäre, sie mir zu sagen. Sie sei, welche sie wolle, so wird unter den tausend Wegen, welche mir noch durchs Leben offen stehen, doch einer sich ihr angemessen einrichten lassen."

II

Die Bestimmung des Lebens.

„Ich gehe also nun ganz aus mir selbst heraus; ich bin blos Mensch in diesem Augenblick, um mich zu fragen: was dies Leben dem Menschen überhaupt sein soll und sein kann. Erst wenn diese Frage entschieden ist, kehrt wieder, ihr Erinnerungen des meinigen und laßt mich an diesem Maßstab messen, ob es mir viel oder wenig gewesen ist."

„Ich will wissen, was das Leben dem Menschen sein kann, das setzt eine bestimmte Idee davon voraus, was der Mensch selbst sein soll. Wohl mir, daß ich darüber im Reinen bin." Viel Irrthümer treten hervor bei Beantwortung dieser Frage. Die Einen gehen von dem aus, was der Mensch ist, sie vergleichen die Gestalten, welche ihm das Leben gegeben hat; dann aber lassen sie die Phantasie zwischen diesen wählen — so insgeheim in diesem Zug der Phantasie eine Voraussetzung einführend,

welche das Resultat bestimmt. Andre treibt dieser Widerspruch über sich selbst heraus; „sie suchen ihre Bestimmung in den Gesetzen einer höchsten Intelligenz, von deren ganzem Wesen sie doch nur durch die vorgängige Idee von dem, was der Mensch sein soll, einen Begriff haben können, und deren Gesetze, wenn sie das Wesen selbst lieber unerforscht lassen wollten, sie auch nur aus einer Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Welt durch die Lage des Menschen darin ziehen können." „Oder sie bestimmen den Zweck des menschlichen Daseins aus der Idee seiner Dauer — und ihr, die ihr bei jedem denkenden, beobachtenden Menschen doch einmal aufsteigt, Zweifel der Unsterblichkeit, die ihr wohl vom Verstande als unbedeutend dargestellt werden könnt, aber doch bei den ewigen Schwingungen der Phantasie von Zeit zu Zeit wieder oben zu stehen kommt, ihr beunruhigt ihre ganze Untersuchung und macht sie in ihren Gründen schwankend."

Die Bestimmung des Menschen also! Du kannst den Menschen nicht beobachten als in irgend einem Zustand. Indem du von dem abstrahirst, was aus diesem Zustand folgt, den Modifikationen, der Richtung, der Mischung seiner Vermögen, bleiben diese Vermögen selber, welche sein Wesen ausmachen: das Vermögen zu denken, zu empfinden und durch Gedanke und Empfindung zu handeln. „Diese enthalten deine Bestimmung und was sie schlechterdings brauchen, um fortzudauern und erhöht zu werden, das fordre vom Leben, und das Verhältniß, in welchem es dir das reichen kann, sei der einzige Maßstab seines allgemeinen Werthes." Was das Bewußtsein deines Wesens dir zu sein und zu werden gebietet, das bleibt dir geboten, was auch ein höheres Wesen außer dir wollen mag, ja das mußt du dir, und wenn du auch nur einen Augenblick existirtest, für diesen Augenblick geboten sein lassen und keine Meinung von der Dauer des menschlichen Daseins kann darauf Einfluß haben.

Also die Vermögen meiner Seele enthalten meine Bestimmung. Was ist nun in mir? In zwei große Zweige theilt sich alles Wirken der Seele; Erkennen, Begehren. Diese beiden also muß das Leben in Thätigkeit erhalten. Aber Thätigkeit — dies Schiboleth vieler unsrer Philosophen — ist nur die nothwendige Bedingung des Lebens meiner Seele, die allgemeine Form, unter welcher alles, was in ihr geschehen soll, geschehen muß. Kann nun hier von der bloßen Existenz die Rede sein? Ich will den Werth des Lebens schätzen; Werth hat etwas nur in Beziehung auf einen gewissen Zweck; und dieser Zweck sollte nichts sein als bloße Existenz, gleichviel auf welche Art? So würde ja ein jedes mögliche Leben diesen Zweck gleich gut erfüllen. Meine Forderungen sind größer."

„Wird es mich mehr befriedigen, wenn Andere den Unterschied in den Graden der Thätigkeit finden? Es sollte keinen andern Unterschied in der Güte der Menschen geben, als die Stärke, womit sie afficirt werden und zurückwirken? Andere berechnen die Seele und ihre Kräfte, wie die Data einer algebraischen Gleichung; eine solche Thätigkeit haben sie dann herauscalculirt, welche stark, aber dabei der Mischung und dem Verhältniß der verschiedenen Kräfte angemessen sei." Aber dies Verhältniß ist unmittelbar im Bewußtsein nicht gegeben; Beobachtung kann es nicht lehren, sondern zwischen den Gestalten, welche sie bietet, entscheidet, nach obiger Kritik dieses Verfahrens, der Zug der Phantasie. Bleibt uns demnach eine Thätigkeit unsres Erkenntniß- und Begehrungsvermögens, ohne daß ein Zweck derselben bestimmt werden könnte?

„Ja es giebt einen solchen Zweck und alles führt mich hin zu der schönen Idee, die ich davon habe. Erkennen und Begehren soll nicht zwei in mir sein, sondern eins. Vollkommene beständige Uebereinstimmung beider, in dem vollsten Maß, worin beide in mir möglich sind, Einheit beider in Zweck und Gegenstand, das ist Humanität, das ist das schöne Ziel, welches dem menschlichen Wesen gesteckt ist. Und Gegenstände zu liefern, die nicht nur jede Kraft einzeln beschäftigen, sondern worin auch diese Uebereinstimmung beider sich zeigen kann, wodurch sie befördert zu werden vermag, das ist die erste Bedingung, welche ich dem Leben mache."

„Hat etwa diese schöne Harmonie verborgene Zeichen? ist ihr Wesen unter schwere Formeln versteckt, welche nur ein tiefes Studium der Ziffernsprache der Metaphysik enträthseln lehrt? Der erste Wink der Natur führt dazu hin, die allen hörbare Lockung des Gefühls. Gefühl der Lust und Unlust, das ist der Probirstein, welcher mir zeigt, an welchen Gegenständen sich meine beiden Kräfte vereinigen können. Dies Gefühl ist die Tendenz des Begehrungsvermögens und das Triebrad aller erkennenden Kräfte. Es ist zugleich der einzige Punkt, wo sich beide vereinigen können; so wie ich mich von ihm entferne, würde ich erkennen, was ich nicht begehre, oder begehren, was ich nicht zu erkennen vermag."

Dies Gefühl der Lust, die Glückseligkeit, ist aber nur ein Zeichen dieser Harmonie, sie ist nicht die Bestimmung des Menschen. Sie ist für sich eine ordnungslose Masse. Und Ihr macht nur in einer Herabwürdigung Eures Selbst das höhere Vermögen, das Vermögen der Erkenntniß, zum Diener des Verfahrens, das Ihr mit den Thieren gemein habt. Diese Harmonie vielmehr zwischen Erkenntniß und Begehrungsvermögen ist die Bestimmung des Menschen. Worin aber liegt sie?

„Lust an Wahrheit ist Lust an Regeln, Freude an Uebereinstimmung der einzelnen Dinge mit der Regel. Daß ich mir alles denken kann untergeordnet unter Gesetzen, die ich fand, die in mir selbst liegen, das ist es. Und dies hohe Gefühl sollte keine der Humanität würdige Uebereinstimmung meiner Hauptkräfte begründen? Lust an Regeln ist das Triebrad meiner Erkenntniß, laß denn Lust an Regeln im Handeln die Tendenz meines Begehrungsvermögens sein. Vermögen der Gesetze ist Vernunft, die Krone meiner erkennenden Kräfte. Lust an Gesetzen treibt mich an, alle meine Erkenntnisse auf sie zu beziehen; so sei auch Lust an Gesetzen im Handeln die Tendenz meines Begehrens."

Mögen denn alle Arten von Lust in die Glückseligkeit aufgenommen werden! Aber du sollst nicht mit andern Arten des Genusses vermengt bleiben! „Mitten unter ihnen stehst du, ein Fremdling, ernste Tugend! Du willst nichts mit ihnen gemein haben, weder ihren Muthwillen noch ihre Künste, noch ihr wechselndes Schicksal. Schwiegst du, so würde ich für dich sprechen. Ich kann dich nicht mit ihnen vermischen, du Königin meiner Seele, du heiliges Begehren der Vernunftmäßigkeit meines ganzen Daseins! Ihr, der Krone meines Wesens, strebst du alles anzueignen und ähnlich zu machen, was in mir und an mir ist. Darum gebietest du billig, du forderst ein eignes Reich, eine eigne Herrschaft in meiner Seele, sie ist dein! Du willst nicht nur jenen gleich sein und mit ihnen theilen; du willst nie unterliegen, wenn du mit ihnen kämpfst; ich soll nie gegen dich sprechen. Es sei! und wenn ich dich überall verstehen könnte, wenn du überall sprächst, wenn alles, was in mir geschehen kann, sich auf dich beziehen könnte, so wärst du alles in allem und Glückseligkeit würde nichts mehr für mich sein.

Aber warum forderst du nicht jeden Augenblick, sondern giebst mich so oft jenen hin? Warum hab ich so oft Wahlen, wobei du dich gänzlich weigerst, den Ausschlag zu geben? Ach es ist die Beschränktheit meines Wesens! So hab ich denn ein doppeltes Ziel meines Daseins. Tugend herrscht unumschränkt in meiner Seele, aber nicht allgemein; Glückseligkeit würde durch Genuß und Streben jeden Theil meines Daseins zu füllen wissen, nur daß sie Unterordnung unter die Tugend anerkennen muß. Weiter in den Zusammenhang beider einzudringen, dazu wüßte ich nirgends Data zu finden."

Also das Leben, wenn ich es loben soll, muß mir unbedingt Stoff geben glücklich zu sein; es muß mir zugleich Veranlassung geben, sittliche Güte zu üben und zu entwickeln, aber ohne mich zu zwingen. Das sind die beiden großen Punkte meiner Untersuchung."

III

Der Umkreis der menschlichen Glückseligkeit.

„Wie vermag also das Leben meine Sehnsucht nach Glückseligkeit zu stillen? O mit welchem lieblichen Ueberfluß drängt sich mir nicht die Antwort auf diese Frage entgegen! Verbunden mit dem irdischen Körper, nur lebend in ihm, wie fühle ich mich nicht so nahe angezogen an alle die Dinge, welche ihm ähnlich durch gemeinschaftliche Gesetze auf ihn wirken und von ihm leiden! Täglich wechselt mein Leben in ihnen mit einem Zustand, worin ich todt bin für sie; und auch ihr Wirken für mich geht periodisch in einen Zustand der Kraftlosigkeit und des Todes über. Der erquickende Duft der Pflanzenwelt, die reizende Melodie der Haine verschwinden, um mir immer neu wiederzukehren." So umströmt mich überall Empfindung und Genuß aus der leblosen Welt. Ich habe Gewalt über sie. Das Beste aber: ich habe Gefallen an ihr. „Tief in mir fühle ich die zarte Idee des Schönen und alles dessen, was damit verwandt ist. An den regelmäßigen organischen Formen der Natur, die in sich selbst ein Ganzes ausmachen, erfreue ich mich zuerst des Bewußtseins und der allmähligen Entwicklung ihrer Gesetze; in den regellosen Formen, in dem Zusammennehmen solcher Dinge, die nur durch Phantasie und Ideenverbindung in ein Ganzes vereinigt werden können, liegt für mich ihr höchster Genuß."

Keins der Principien der Empfindung schließt sich näher an den Sinn für das Schöne als der für das Gesellige. „O ihr schönsten Segnungen meines Daseins, ihr wonnereichsten Genüsse der Seele, vollendet das Bild von dem reichen Stoff der Glückseligkeit, den die Fluth des Lebens mit sich führt. Und was für äußere Hülfe in der Ordnung der Dinge, gehörte nicht dazu, daß Menschenliebe mich mit allen den Millionen, die da sind und waren und sein werden, in eins zusammenschmelzen kann, daß ich nur weiß, daß sie da sind und ich mich ihres Daseins wie meines eigenen freuen kann, daß ich weiß, wie unendlich mannichfaltig meine Natur in ihnen modificirt ist, wie sie auf so verschiedenen Wegen sich bilden: wie viel Glück würde mir fehlen, wenn mir die warme Theilnahme an alle dem unmöglich wäre." „Ihr stillen Freuden der gemeinschaftlichen Thätigkeit, des gemeinschaftlichen Gefühls, bleibt die Krone meines Lebens! verlaßt mich nicht wie ihr droht! Und wenn ich alle die mannichfaltigen Geschenke des Lebens bedenke und recht geflissentlich den Werth eines jeden zerlege, so bleibt doch immer das schönste das, daß der Mensch häuslich sein kann.

Das drängte und trieb in mir, ehe ich es kannte; das waren die dunklen Wünsche meiner Brust, mit denen ich zu hundert Gegenständen hinging, um zu suchen, ob da nicht ihre Erfüllung wohnte; das macht mich jetzt so still und ruhig. Ihr süßen Freuden, ihr nur vermögt die Seele zu füllen, weil ihr so umgrenzt seid."

Lust an der Wahrheit alsdann ein mächtiger Zweig meiner Glückseligkeit. Hier ist die glückliche Stellung des Menschen, daß ihm die Forschung etwas Unendliches ist. „So giebt die Welt, ein ewiges Räthsel an sich, mir immer neue Winke, die mich die Auflösung desselben hoffen lassen. Ich mag einen alten Schacht verfolgen oder neue Adern graben, überall zeigt mir das Farbenspiel des Lämpchens, welches ich mit herunternehme in der dicksten Finsterniß der Gegenstände etwas das meiner Beleuchtung werth scheint." Ein ebenso unerschöpflicher Gegenstand der Untersuchung der Mensch. „Je nachdem wir stehen, erscheint uns diese Menschennatur bald einförmig, immer nach einerlei Gesetzen in sich und außer sich wirkend, steigend und fallend, bald ein nie zu erkennendes Wunderding, durch neue Erscheinungen alle Systeme zerstörend, die man darüber gemacht, durch Folgen widerlegend alle vorigen Meinungen über ihre Gründe, aus den kleinsten Dingen die größten Veränderungen bewirkend und die fürchterlichsten Umwälzungen ohne Frucht lassend; immer verborgen in ihren Triebfedern, aber immer lockend zu Untersuchungen als einem leichten Geschäft; nie errathen und doch nie aufgegeben; nie, nach allen Täuschungen, von unsrem Verstande verlassen."

„Den ganzen Kreis hat meine Phantasie nun durchreist, bis ich auf mich selbst zurückgekommen bin, und hier steh ich und verweile bei der unendlichen Menge von Glückseligkeit, welche im Menschenleben möglich ist." Keine Grenzen! „Ich habe immer viel von einer wahren und einer falschen Glückseligkeit gehört, aber es ist keine Saite in meiner Seele, die diesem Ton entspricht. Dieser Unterschied rührte von der Zeit her, wo man Glückseligkeit und Tugend in eins warf." Eine von der Tugend verbotene Freude mußte gewissermaßen aufhören, Freude zu sein und blieb es doch. „Ich bedarf deß Alles nicht. Wäre unter allen diesen Arten der Freude eine gewesen, die sich mit der Tugend nicht vertrüge, nun so wäre es diese freilich, welche sie mir raubte; aber so geschieden wie meine Glückseligkeit und Tugend sind, wäre deswegen die untugendhafte Freude eine falsche Freude? Lust ist nichts als Eindruck und Empfindung, aber eben weil sie eine Empfindung ist, ist sie immer wahr, nie etwas andres, als sie scheint." Dieser unrichtige Begriff von falschen Freuden wird gemißbraucht von denen, welche Stumpfheit und Trübsinn für Genüsse unfähig gemacht haben und welche nun diese Entsagung den falschen Freuden der Welt gegenüber Gott als ein Opfer anrechnen.

Doch will ich mir auch nicht die unglückliche Seite des Lebens verhehlen, damit niemand, damit nicht ich selbst einst sage: so sprach ein Glücklicher! Es ist unwürdig, davor zu zittern, daß der Name des Uebels genannt werde, an dem man leidet. Ich betrachte also das bisherige kritisch. „Es ist fast nie der Gegenstand selbst nach seinem innersten Wesen, nach seinen Haupteigenschaften als sinnliche Erscheinung, was meine Lust ausmacht, sondern nur sein Schein, seine Oberfläche oder irgend ein wechselnder, wandelbarer Zustand desselben." Eine Lust nun, von deren Gegenstande ich einsehe, daß er in einer anderen Rücksicht eine Quelle der Unlust werden wird, kann

man diese nicht mit besserem Rechte eine falsche Freude nennen?[2]) „Sieh! das Vergnügen ist überall sich selbst gleich; es giebt kein wahres und falsches; es ist immer nur der einfache leichte Eindruck des Augenblicks. Nimm ihn hin; er ist ein Theil deiner Glückseligkeit, aber willst du überall greifen statt zu sehen, haben anstatt zu genießen, den ganzen Gegenstand mit unersättlicher Begierde an dich reißen und verschlingen, anstatt genügsam und einfältig beim Eindruck selbst stehen zu bleiben — so hast du dir zuzuschreiben, wenn deine Rechnung fehlt. Die Schuld des Betrugs, welchen sie so auf das Leben zu werfen meinen, ist also immer nichtig." — Ich weise demnach abermals diesen Gedanken eines falschen Genusses ab. Aber ich nehme die hier hervorgetretene Thatsache auf: „die Gegenstände um mich her in Absicht ihrer besondern Wirkung auf meinen Sinn sind nicht beständige Quellen der Lust und die mannichfaltige Unlust, welche aus ihnen auf mich eindrängt, ist ein mächtiges Gegengewicht gegen die Vorzüge des Lebens." Die Ehe meines Körpers mit den äußeren Dingen giebt mich auch ihren widrigen Eindrücken preis, meine Erkenntniß vermehrt dann oft nur durch die Voraussicht der drohenden Uebel diese Qual, selbst mein Ideal des Schönen wird mir zur Pein der Kleinlichkeit der Menschenerscheinungen gegenüber, wie reich an Leiden ist das Geschenk, welches mir das Leben mit der Bekanntschaft der Menschen gemacht hat! „Gern wollte ich mein Ideal der Gesellschaft zu einem sehr erreichbaren Bilde herabstimmen: nur Gesetze, die mich an ihren Zweck, den Menschen, erinnern, nur Menschen, die sich in den Gesetzen glücklich fühlen; aber wenn ich in diesen nur Eigensinn und Usurpation der Einzelnen sehe, in den Bürgern nur Menschen, die es als ein nothwendiges Uebel fühlen, im Staat sein zu müssen, denen die Gesetze die liebsten sind, welche ihre eigenthümlichen Verhältnisse gegen alles Uebrige in einen ungebührlichen Schutz nehmen, wenn das Vaterland auf der Bahn seiner Existenz abwärts geht — wo bleibt die hohe gerühmte Seligkeit des patriotischen Gefühls?" — Welche Leiden dann, die aus der Unfähigkeit den liebsten Menschen zu helfen entspringen! — „Die Leiden der Wahrheit kenne ich; ich habe ihren bittern Kelch bis auf den Boden geleert; ich mag wohl sagen, mein Herz war leer an der Schuld, aber der labyrinthische Faden des Lebens führte mich lange spöttisch um das nahe Ziel herum. Ich wage es nicht, unter der Menge schrecklicher Bilder, welche mir noch davon vorschweben, einige hervorzurufen zur lebhaften Erinnerung, unaufhaltsam würde ihnen das ganze Heer der übrigen folgen."

Diesem gemäß habe ich in dieser vorliegenden Aufzählung menschlicher Glückseligkeit, auf welche Empfindung und Phantasie begierig warteten, nicht die Beurtheilung des Charakters unsres menschlichen Lebens selber, sondern erst einen Maßstab dieser Beurtheilung. Gutes wovon alle äußeren Bedingungen vorhanden sind, Uebel das in einem Eindruck entspringt, welchem ich gar nicht entgehen kann — das ist der Antheil des Schicksals an dem Maße der Glückseligkeit meines Lebens. Nur darf dieselbe keine Aeußerung meiner Kraft erfordern, welche den Gesetzen der Tugend zuwider wäre. Dies die Regel für die Beurtheilung des Werthes unsres Lebens, sofern derselbe vom Schicksal bedingt ist.

[2]) Wolff schreibt wahr und falsch nur dem, was ein Gut ist, zu, nicht der Lust an sich. Wolff, vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen § 424: ein wahres Gut ist, so eine beständige Lust gewähret oder niemals Unlust verursachet."

IV

Gerechtigkeit in der Vertheilung des Glücks.

Entdecken wir nun, unter Anwendung dieser Regel, nicht eine häßliche Unbilligkeit des Schicksals, welches die Bedingungen für den Werth des Lebens völlig ungleich zumißt? In jeder unpartheiischen Untersuchung drängt sich mir vielmehr die Gleichheit alles Einzelnen in der Begünstigung des Schicksals auf und sie gewährt mir eine Heiterkeit und Ruhe, welche ich nicht hingeben möchte. „Der Mensch ist der Freigelassene des Schicksals, das ist mir von jeher eine liebliche Idee gewesen, gleich einem mündigen Sohn giebt es ihm sein Erbtheil und läßt ihn dann schalten, und es sollte nicht allen gleich austheilen? Es ist nur die Art der Zahlung, was die Menschen täuscht."

Vergleichung dieser Bedingungen. — Unser verschiedenes Verhältniß zur Natur. Nur die sinnlichen Genüsse, welche auf Befriedigung eines Naturbedürfnisses beruhen, machen denselben starken Eindruck in jeder Wiederholung. Der anschauende Naturgenuß erhält nur in dem einfachen Leben mit der Natur seine ganze Kraft. — Die Ungleichheit des Rangs in der Gesellschaft. Die Großen sind nicht durch das glücklich, wodurch sie sich vor Anderen auszeichnen, sondern durch das, was sie mit ihnen gemein haben. „Wie glücklich sah ich sie nicht oft, wenn sie sich zu den Freuden Andrer herabließen und was für eine Fülle von Genuß gewährte ihnen da nicht manche Kleinigkeit, die ein Andrer als etwas Alltägliches ohne sonderliche Empfindung hinnimmt." „Das überall nach Unabhängigkeit um sich schlagende Jahrhundert verachtet die Großen, weil ihr Wesen gleichsam den Zwang zu seinem Grunde hat; sie leiden ihr Uebel; aber ist dies Uebel denn deswegen größer, weil es glänzt, und weil es ehemals für keins gehalten ward?" — Die hiermit verbundene ungleiche Vertheilung der Macht in der Gesellschaft. Sie ermöglicht eine sehr zerstreute Menge äußerer Dinge zu meiner Glückseligkeit in Thätigkeit zu setzen. Der abhängige Mensch aber, dessen sie sich als Mittel bedient, ist die Qual der Macht. Wo Dienste für Geld überlassen werden, da giebt die Leichtigkeit, womit der Diener seinen Herrn wechselt und wiederfindet, seiner scheinbaren Abhängigkeit das Wesen der Freiheit. Gegenüber der gesetzlosen Gewalt und ihren Leidenschaften erhebt sich in dem Betroffenen die versöhnende Vernunfteinsicht, daß der Mensch sich der unvernünftigen Stärke, hier als Natur, dort als menschliche Leidenschaft sich erhebend, wo er sich ihr gegenüber sieht, fügen müsse.

Ungleichheit der hinzutretenden individuellen Umstände, unter welchen das Schicksal jeden in sein Verhältniß einführt. „Bei mir muß das viel über den Werth meines noch übrigen Lebens entscheiden, denn warum sollte ich mir verbergen, was mir in dieser Rücksicht noch bevorsteht? Ein schwächlich gebauter Körper, wenn er auch noch nicht in allen seinen Säften verdorben ist, leidet unter jedem kleinen Zufall, dem ein stärkerer trotzt; und wenn Ihr euch schließt, die ihr von Kindheit an eine Quelle des Schmerzens für mich waret, und deren Verlust ich seit den ersten Jünglingsjahren entgegensehe, wenn es dunkel um mich wird und die Freuden des Lichtes auf immer für mich verloren sind! muß derjenige nicht nothwendig ärmer an Glückseligkeit sein, welchem eine von den Quellen

ganz verschlossen ist, durch welche der Mensch mit den äußeren Gegenständen zusammenhängt? Der bloße Gedanke daran bringt bei denen, die nicht darunter leiden, ganze Reihen von Klagen hervor; der, den es trifft, ist gemeiniglich leichter mit seinem Schicksal zufrieden." Was wir hier oft zu zeitig als eine Wirkung der innern Kraft der Seele bewundern, das ist auch hier größtentheils ein Verdienst des Schicksals, welches selbst eine sonst nicht fließende Quelle des Genusses für den eröffnet, aus dessen Gebiet es eine alte abgeleitet hat. Was einige Weise gesagt, um unsern Blick zu erweitern, daß diese Welt noch eine Menge von andern Welten von Erscheinungen und Vorstellungsstoff in sich schlösse, für welche wir nur kein Organ haben, davon erfährt man alsdann etwas Aehnliches, indem man die Welt des einen Organs durch das andere genießt. Selbst die Winde wehen dem Blinden in uns unbekannten Eindrücken den Ort der Seen und Flüsse, Berge und Thäler, Wälder und Wiesen zu." Beständiges Siechthum. „Du liebenswürdigster unter Deutschlands Weisen, sanfter heiterer Prediger der Geduld, du allein hast mir schon hinlänglich gezeigt, wie viel wahre, nicht nur ergebungsvolle, sondern genießende Glückseligkeit mit einem solchen Zustand des Körpers verbunden sein kann" (Garve).

Ungleichheit, die im Bildungsstande gegründet ist. Einem großen Theil der Menschen ist die freiere allgemeine Entwicklung der Kräfte, welche die Erweiterung der Menschenseele und ihrer Sphäre überhaupt zum Zweck hat, verschlossen. Alle Quellen der Glückseligkeit — Geselligkeit, Erkenntniß, Gefühl des Schönen, selbst sinnlicher Genuß — rinnen sparsam und eintönig für den Bildungslosen, in körperlicher Arbeit Verlorenen. Aber auch manches Unglänzende ist Gold. „Bildung und Kultur soll das Einförmige des Lebens hinwegschaffen, indem alle Gegenstände mit einer Welt von Ideen in Beziehung gebracht werden; eine Menge von Systemen solcher Verbindungen und eine große Fertigkeit und Mannichfaltigkeit dieser Wirkung von innen heraus ist nothwendig, um wahre menschliche Glückseligkeit hervorzubringen. Es giebt zwei Quellen dieser die Welt ordnenden, vervielfältigenden und genießbar machenden Ideen, Verstand und Phantasie." Die Phantasie muß überall mitthätig sein in diesem Vorgang: sie ist so mächtig in demselben, als irgend der Verstand. „Aber wir sind Buchstabenmenschen und haben die Sucht der Theorien und des abstrakten Wesens, weil unsre ganze Erziehung und Lebensart uns darauf hinführt, und nun spielen wir damit die Einwohner des Landes der Hinkenden. Für die Glückseligkeit kommt es nicht auf die erkennbare, sondern auf die gefühlte Wahrheit dieser die Welt ordnenden und vervielfältigenden Ideen an, auf die Stärke und Lebhaftigkeit des Eindrucks, den sie hervorzubringen im Stande sind, auf die Emsigkeit, womit sie die Seele beschäftigen, auf die Leichtigkeit, womit sie überall neue Gegenstände und neue Anwendungen derselben finden." Die allgemeinen Begriffe und Regeln, deren es zu einer wahrhaft beglückenden Ausbildung bedarf, bilden sich vermittelst der ersten Gesetze des Denkens.

So erhielt das im Schönen athmende Volk der Griechen die Theorie des Schönen erst, als der Sinn für das Schöne selbst den großen Haufen verlassen und sich in wenige betrachtende Menschen zurückgezogen hatte. Auch unter der fremdesten scheinbar inhumansten Gestalt entdecke ich Vergnügungen, die im Gefühl des Schönen ihren Grund haben, einem Gefühl, das Regeln in sich enthält, so heterogen dieselben auch denen sind, welche wir auf Grund unsres ästhetischen Gefühls entworfen haben. Die Wahr=

heit der ästhetischen Ideen trägt nichts bei zu der Glückseligkeit, welche aus ihnen sich bildet.

Ebensowenig die Wahrheit der intellektuellen Ideen. „Die speculativen Erkenntnißkräfte suchen das Ganze der Erscheinungen zu erforschen, um Art und Grund ihrer Entstehung und Regeln ihrer Wirksamkeit zu bestimmen; wenige ursprünglich verschiedene Bestandtheile, wenige todte Kräfte, wenige allgemeine Gesetze müssen alles erschöpfen und unter sich begreifen. Das Bedürfniß des Inneren, des Uebersinnlichen, welches wir immer noch begehren, um jenem erst Leben, Zusammenhang und Kunst einzuhauchen, wird der Vernunft zur Befriedigung aufgetragen. So entstehen unsre physischen und rationellen Systeme. Die Phantasie scheint nur zu dienen bei ihrer Aufführung und dem Genie den Weg zu weisen bei der Entdeckung einzelner Theile; aber den besten Genuß, den uns diese Art des Denkens und Urtheilens giebt, verdanken wir doch wieder ihr: die Fragen, welche sie aufwirft, die Antworten, die sie giebt, die nie ausgemachten, immer unbegrenzten, aber auch immer unendlich großen und erhabenen Bilder, welche sie, jenen vom Verstande erfundnen Gesetzen gemäß, über den Gang und die Ordnung des Weltalls im Ganzen oder aus einzelnen Gesichtspunkten entwirft, womit sie die Seele in einzelnen Augenblicken bis zum Uebermaß des Entzückens erfüllt und wodurch allein, aber auch nur indem sie eine Verrätherei am Verstande begeht und mehr oder minder verdeckt ein selbstständiges Leben in die todten Massen und ein selbstständiges Leben in die mechanischen Kräfte hineinschwärzt, der innere Aufruhr und die Zwietracht, den die gänzliche Trennung des Sinnlichen und Uebersinnlichen in unsren Systemen verschuldet hat, auf Augenblicke beschwichtigt werden kann. Wo die Phantasie geherrscht hat in der Aufführung des Natursystems, da entsteht nicht erst ein solcher Schade und statt eines unzureichenden Ersatzes für selbstgemachte Uebel gewährt sie einen positiven und zwar den reinsten, lieblichsten Genuß. Für jede gleichartige Kraft und Wirkung einen regierenden Gott, Sinnliches und Uebersinnliches vereinigt in jeder Erscheinung, in jeder Begebenheit, jenes überall veredelt durch Leben und Willen, dieses überall begreiflich gemacht durch Gestalt und sichtbare Handlung. So ist die Dryade die Seele des majestätischen Baums, sie athmet im Säuseln seiner Blätter, sie fühlt Liebe im geheimnißvollen Sproß seiner Blumen; aber sie ist doch menschlich und begreiflich wie alles Leben. Diese Schicklichkeit zur Glückseligkeit erstreckt sich über jedes mythologische und magische System der Phantasie." Nur daß uns die Fähigkeit uns in jedes System der Phantasie rasch hineinzudenken fehlt. „Sind wir doch fremd in dem, was unter uns vorgeht und sehen nicht die Glückseligkeit und Beschäftigung, welche unserm Volk das System der Gespenster, der Zauberei und der Schutzheiligen zu gewähren vermag."

Wichtigste Folge der Bildung in dem durch Menschenkenntniß und Menschenbeobachtung gesteigerten Interesse am Menschen. Auch hier giebt es eine populäre Form: allgemeine Eindrücke und Bilder über die menschlichen Dinge, mit welchen die einzelnen Eindrücke, welche einzelne Menschen in irgend einem Moment der Handlung darbieten, verglichen werden: so bildet sich schnelle und richtige Unterscheidung, was jeder dem andern überhaupt und unter bestimmten Umständen sein kann und sein muß und somit die Möglichkeit, Grade der Anhänglichkeit für jeden zu bestimmen, in jedem die Punkte der Uebereinstimmung zu entdecken, den Dissonanzen auszuweichen und so mit jedem so ausgebreitet, so innig und

so harmonisch als möglich zu denken, zu empfinden und zu handeln. „Bei der Beurtheilung des inneren Menschen lassen wir uns durch das Sprichwort äffen, daß Kleider Leute machen. Auch unter der niedrigsten Klasse unsres Volkes herrschen Intriguen, welche ein Studium der menschlichen Leidenschaften verrathen und allgemeine Beobachtungen über den Menschen werden in Sentenzen und Sprüchwörtern gesammelt, aber jene Intriguen sehen nicht so aus wie die Kabalen eines Hofs, eines Clubbs oder einer gelehrten Zeitung und diese Sentenzen klingen nicht wie die geschraubten Maximen des Rochefoucault, darum spricht man ihnen die Menschenkenntniß ab." „Eben so handeln wir auf Treu and Glauben unsrer Reisenden fast mit allen jetzigen nichteuropäischen Völkern;" ein von Vorurtheilen befreites Auge entdeckt unter allen Nationen theure und wohlthätige Spuren der Humanität, und nicht solche, die wir längst hinter uns gelassen, sondern solche, die ganz andre Wege zur Glückseligkeit andeuten. „Ja wenn auch noch ein größerer wesentlicherer Unterschied wäre als dieser, wenn auch die ganze Idee der Glückseligkeit und also alles Streben, welches sich darauf bezieht, bei einem Theil der Menschheit in einen weit engeren Kreis eingeschränkt wäre, wenn sie sich noch blos mit der Stärke und Verlängerung gewisser Eindrücke begnügten, ohne für die unendliche Mannichfaltigkeit des Genusses, die für uns das Wesentliche der Glückseligkeit ausmacht, Stoff und Sinn zu haben, so will ich doch nicht an ihnen verzweifeln. Nur daß ich verschiedene Dinge nicht verwirre und die üble Vorbedeutung, welche diese Armuth, diese geringen Fortschritte mich für die Stufe ihrer sittlichen Vervollkommnung ziehen läßt, nicht auch auf ihre Glückseligkeit ohne Weiteres übertrage, nur daß ich auch im Geringsten nicht ihnen mein Gefühl unterschiebe. Wenn meine complicirte Idee der Glückseligkeit nicht in ihnen ist, so können sie auch nicht leiden durch das Gefühl, daß ihr Zustand derselben nicht entspricht; wenn sie sie aber je erlangen, so werden auch die überall vorbereiteten Mittel zu ihrer Befriedigung anfangen sich zu entwickeln. Bis dahin wird auch ihr Leben nicht so absolut langweilig und leer sein, als es uns scheint: ihnen fehlt diese beständige Sehnsucht nach Wechsel und Veränderung der Empfindung: in dem Maße als ihnen eine unendliche Menge von Eindrücken versagt ist, hat sich in ihnen durch Organisation und Lebensart eine eherne Standhaftigkeit gebildet, die ohne Ueberdruß mit unerschütterlicher Liebe an dem wenigen hängt, was ihren Reichthum ausmacht."

Diese Einsicht in die Gerechtigkeit des Schicksals, welcher gemäß mitten in der Ungleichartigkeit der Bestandtheile der Glückseligkeit unter den wechselnden Bedingungen der menschlichen Lage doch die Summe derselben, welche die wechselnden Bedingungen darbieten, überall gleich ist, regt sich wohl in den seltnen guten Stunden der Zufriedenheit bei allen Menschen; aber wie hätte sie in ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Würde Raum in der kleinen, winkligen Gestalt ihres Herzens! wie hätte sie Platz in Einer Behausung mit ihren kleinen Leidenschaften und ihrem kleinen Stolz! „Wie würde es ihnen sonst Noth sein, Räthsel aufzulösen, die gar nicht da sind, leere Theodiceen abzufassen, wo kein Klagepunkt stattfindet, und die Gottheit darüber zu vertheidigen, daß sie dem Tugendhaften weniger Glückseligkeit möglich mache als anderen!" Dieser Gedanke schon enthält „eine versteckte Vertheilung der thierischen Sinnlichkeit" in sich: „die edelsten Gefühle werden zur Gleichheit mit den niedrigsten Empfindungen herabgesetzt." In Absicht meiner eigentlichen Bestimmung geben mir freiere Empfindungen und höhere Aussichten einen Vorzug vor tausenden, aber eine höhere Glückseligkeit an sich,

ohne daß ich durch eine besondere Bearbeitung diese Wirkung hervorgebracht hätte, enthalten die Bedingungen meines Daseins nicht. „Dem Himmel sei Dank! es ist eine Welt, wo Gerechtigkeit wohnt; ich bin durch den Schleier hindurchgedrungen, ich ahne ihre geheime innere Haushaltung. Sie ist also doch irgendwo, diese heilige Tugend; wenn sie auch nicht von den Menschen geübt wird, so sehe ich sie doch herrschen in der ganzen Anlage der Natur, in der unpartheiischen Austheilung des Erbtheils, welches jedem dargewogen wird zu eigenem Schalten und Walten."

V

Das Schicksal des Menschen.

Das Schicksal ist gerecht; aber meine Empfindung fragt weiter: wie freigebig ist es? Das sittliche Gefühl, welches der ersten Frage gegenüber die Antwort anticipirte und der Erfahrung nur die Bestätigung überließ, zieht sich hier schweigend zurück. Nur die, welche in der Glückseligkeit die ganze Aufgabe der Theologie sehen, müssen einen Ueberschuß nicht nur des sittlich Guten, sondern des Glückes aus der Ordnung der Dinge folgern, die Größe dieses Ueberschusses ist ihnen das Maß, inwiefern die Gottheit ihre Absichten zu erreichen im Stande sei. „Aber meinem sittlichen Gefühl ist die Glückseligkeit fremd und nach ihrer Trennung von der Tugend kann es ihr diesen Platz nicht einräumen. Wenn sie also nur Mittel, wenn sie vielleicht auch das nicht einmal ist, wenn sie vielleicht nur uns als ein Ganzes vereinigt erscheint, in dem Plane der Gottheit aber jeder einzelne Bestandtheil ohne Rücksicht auf diese Idee nach ganz andren Beziehungen bestimmt würde, und das ist die Vermuthung, die meinem sittlichen Gefühl am nächsten liegt: dann bleibt das höhere Gefühl dieser ganzen Frage gegenüber gleichgültig, ohne Antwort."

Enthält nun etwa die Natur der Sache hierüber einen Entscheidungsgrund? „Man sagt, jedes Vergnügen beruhe auf der Aufhebung irgend eines Hindernisses zum Leben, wäre also im Voraus durch jenes Gefühl des Hindernisses aufgewogen und die Menge der Schmerzen, welche auf dem quälenden Gefühl von Hindernissen beruht, welche nicht aufgehoben werden, mache den großen drückenden Ausschlag auf der Wage des Lebens aus. Diese Erklärung erstreckt sich aber entweder nur auf einzelne Arten des Vergnügens oder sie muß das Bewußtsein des vorhergehenden Hindernisses für unmerklich annehmen gegen die Stärke und Lebhaftigkeit des Gefühls, welche seine Aufhebung gewährt. Nur einige Vergnügen entstehen aus der Befriedigung eines Bedürfnisses und nur diese beruhen auf einem aufgehobenen Hinderniß des Lebens; andere haben ihren Grund in einem Reiz, dem kein eigentliches Bedürfniß vorherging; diese sind positive Beförderungen des Lebens." Ist demgemäß jene Rechnung falsch, so folgt daraus nicht die Richtigkeit eines entgegengesetzten Resultats. Denn andrerseits bestehen manche Arten des Schmerzes aus gehemmtem Bedürfniß, selbst mit dem Bewußtsein der Unmöglichkeit diese Hemmung hinwegzuräumen verknüpft; andere Arten aus einem empfindlichen Reiz, dessen Aufhebung kein verhältnißmäßiges Vergnügen hervorbringt. Demgemäß bedarf es der Entscheidung aus der positiven Einrichtung des Schicksals, um zu bestimmen, ob diese beiden Arten von Vergnügen oder die beiden Arten von

Schmerz in dem wirklichen Leben überwiegen. Diese positiven Einrichtungen des Lebens lassen sich nicht constatiren aus den Urtheilen der Menschen über das Leben; die Empfindungen der Menschen sind, gleich den Tropfen eines Wasserfalls, nur in dem Augenblick, in welchem sie den großen Fall thun aus der Schwindelhöhe der Zukunft in die Ebene der Gegenwart in sich bestimmt, ein Tropfen vom andern geschieden, jeder in einer eigenthümlichen Strahlenbrechung von der Sonne beglänzt; den Augenblick darauf schäumt schon alles zusammen in Einen brausenden Wirbel und wenn dieser ungestüme Nachhall der Phantasie vorüber ist, so fließt alles ruhig vorbei, der Tropfen der hier fiel, ist nicht mehr zu unterscheiden von dem der dort herabstürzte.

Das Problem selber: die Summe der Empfindungen, welche unter den Bedingungen des menschlichen Lebens möglich sind, zu bestimmen, ist falsch gestellt. „Die Empfindung hat es immer nur mit einem Moment meines Daseins zu thun, warum begränzt sie nicht auf diesen ihre Forderungen und ihre Neubegier? Sie streift voran in die Zukunft, sieht, daß sie nie aufhören wird auf dieselbe Weise zu verlangen. Aber sie ist deswegen berechtigt, alle einzelnen Momente, alle einzelnen Forderungen als ein Ganzes anzusehen? Mit nichten; vielmehr müssen sie für sie ein Vieles bleiben; denn ihr kann schlechterdings nur das ein Ganzes sein, was in einem und demselben Augenblick in ihr zusammentrifft." Und selbst der einzelne Augenblick, sofern ich ihn als ein Werk des Schicksals betrachte, ist ein Aggregat aus dem jedesmaligen Stand aller meiner Verhältnisse, von welchen ich weder ihre Veränderlichkeit noch ihre Verbindung in dem einzelnen Moment vorauszuberechnen vermag. Sicher ist mir, daß ich aus jedem dieser Verhältnisse, entweder unmittelbar oder in ihrem Zusammenstimmen mit andern, Freude schöpfen kann, daß demnach für jedes denkbare Verhältniß ein Unbestimmt-Unendliches der Glückseligkeit vor mir liegt, innerhalb dessen ich mit meinem Urtheil herumtappe, ohne irgendwo eine von jenen unvermeidlichen Schlüssen des Schicksals dabei wirksam zu sehen."

In der That entspringt aber auch dies ganze Problem aus einer ganz eitlen Neugier des Begehrungsvermögens, sich eine Rechnung über das Ganze der Glückseligkeit dieses Lebens in Pausch und Bogen ausfertigen zu wollen. „Wird es je eine Zeit geben, in der ich, ohne gegenwärtige Lust und Unlust, von einem Gedankendinge werde leben müssen, welches nicht nur alsdann nicht mehr ist, sondern überhaupt niemals als Gegenstand der Empfindung dagewesen ist? Noch weit chimärischer als der Glaube, daß eine Zeit sein wird, wo der Mensch nicht mehr handelt, sondern nur das Bewußtsein seiner Moralität in vorigen Zuständen genießt." Und kann ich überhaupt so ungleichartige Theile zusammenfassen, gewissermaßen mit dem baaren Geld der Freude die Schuldenlast des Kummers vernichten wollen? „Lasse ich also die ungereimte Frage vom Durchschnitt des Lebensgenusses unbeantwortet."

„Fühle ich mich doch in jedem Augenblicke frei auf einem unendlichen unbegrenzten Felde der Glückseligkeit, das ist ein Bewußtsein, in welchem die größte Dankbarkeit gegen das gerechte und doch unendliche gütige Schicksal enthalten ist."

VI

Resignation.

Und hier kehrt nunmehr die Betrachtung in das eigne Gemüth zurück; die Erfahrungen vergangner Zeiten thun sich auf; sie sprechen laut ihre Lehre für die Gegenwart:

„Es ist so schwer, nüchtern zu sein und zu wachen mit einer liebenden wohlwollenden Seele. In den Regeln des Verstandes für das Leben ist überall Resignation das herrschende Gebot, und doppelt für den, in dessen Seele noch Ueberreste irgend eines Enthusiasmus zu finden sind. Versprich dir nichts von dem, was dein hochgespanntes Gefühl fordern möchte, entsage im Voraus Allem. Nur das Leichte, Gewöhnliche, Scheinbare deiner Ideen und Gefühle trage zur Schau, für diese Töne kannst du Harmonie finden. Aber was dir groß und wesentlich scheint, das verbirg in dich selbst; hast du einmal einen leisen Ton davon angeschlagen, so halte den zweiten zurück, bis dir ein voller Akkord geantwortet. Verschließe deine Ideale und erwarte keine Nahrung für sie; ihr Gebiet ist blos die Bildung deiner Handlungen; im Uebrigen laß sie die Zierde des Allerheiligsten deiner Phantasie sein, nur wenn der Vorhang der Einsamkeit dich der wirklichen Welt entzieht, feierlich selten, verliere dich in ihrem Anschauen. Nichts sei in der Welt, dem du dich in irgend einer Rücksicht ganz hingiebst; wer so seine Glückseligkeit sucht, der muß sie verlieren. Mit all deinem geselligen Gefühl liebe doch keinen Menschen, ohne dir schon im Voraus Grenzen deiner Harmonie mit ihm zu setzen."

„Freilich nur ein liebevoll fühlendes Herz kann bei diesen Regeln das Aeußerste vermeiden, sich zu diesen Theilungen der Seele herablassen, ohne durch die Zerstückelung zugleich das Gefühl für die Gegenstände zu verlieren; nur bei einer solchen Seele kann diese Entsagung duldsam und verträglich sein, ohne in einen verachtenden, menschenfeindlichen Stolz auszuarten."

Wie wenig läßt mich mein Herz ihnen noch folgen! „Noch bin ich nicht frei davon, Menschen und Natur ins Schöne zu zeichnen und indem ich den Werth des Augenblicks überschätze, dasjenige zu verlieren, was er mir wirklich geben konnte. Ich schlug hier und da den Ton der Geheimnisse des Herzens an und täuschend glaubte ich in verwirrten Tönen, die ihm begegneten, den gemeinschaftlichen harmonischen Akkord zu vernehmen, ich antwortete und verlor den hohen Gesang an gewöhnliche unverständige Ohren. So verlor ich manchen Theil des Lebens durch das allzuraschе Eilen meines Herzens nach dem besten Genuß; ich fand nicht, was ich suchte und suchte nicht, was ich hätte finden können."

— — — —

Ueber den historischen Unterricht.

September 1793.

Aus der Zeit von Schlobitten geschieht keiner andren Schrift Erwähnung. Seine Diktate über den Styl an seine Zöglinge liegen noch vor. Flüchtig wie sie entstanden sind, sodaß sie bisweilen extemporirt wurden, bieten sie nichts, was hervorgehoben zu werden verdiente. Offenbar für das Seminar von Gedike bestimmt ist dann eine Abhandlung über den

geschichtlichen Unterricht, höchst wahrscheinlich, wenn man Schleiermachers kurze Theilnahme an dem Seminar in Betracht zieht, die 1, 122 erwähnte aus dem September 1793, welche er von Drossen mit nach Berlin brachte. Die geistvolle Abhandlung schlägt eine Umgestaltung des Geschichtsunterrichts vor. Die Geschichte soll behandelt werden als „die Wissenschaft dessen was ist.“ Demnach soll sie darstellen, „wie der jetzige Zustand der Menschen nach und nach entstanden ist.“ „Freilich ist es nun nothwendig, mit der Schilderung des jetzigen Zustandes anzufangen, und sie alles darin bemerken zu lassen, was nur einen interessanten Vergleichungspunkt mit der Geschichte der vergangenen Zeit giebt, und eben so nöthig wird es sein, sie auf den muthmaßlich ersten Zustand der Menschen zu führen, aber man hat nicht Ursach, dies weder als Zeit- noch als Kraftaufwand zu scheuen. Nichts ist so schädlich, als die Vorbereitung des Gemüths zu irgend einer Wissenschaft zu verabsäumen.“ „Die Anfänger haben nun an dem ungeheuren Abstande zwischen beiden Zuständen und der Erklärung des Uebergangs aus einem in den andern eine Vorstellung von dem ganzen Umfang der Wissenschaft, eine Idee, für welche sich gewiß jeder nur mäßig aufgelegte Kopf in hohem Grade interessiren muß.“ Von hier aus findet nun der Schüler selbst das Verhältniß der Begebenheiten zu diesem Uebergang vom Anfangs- zum Endpunkte. Hierdurch wird auch, gegenüber der pragmatischen Auffassung, gezeigt wie „der eigentliche Grund großer Begebenheiten immer der allgemeine Zustand der Zeit ist.“

Ueber Spinoza und Jakobi.

1793. 1794.

Kritische Vorbemerkung. Es liegen drei Hefte aus Einer Zeit vor, welche aus dem Studium der Briefe Jakobi's über die Lehre des Spinoza hervorgegangen sind (1785. 1789. Schl. hatte die zweite Auflage vor sich); das erste: „kurze Darstellung des spinozistischen Systems (abgedruckt lit. Nachlaß, zur Phil., 2, 1: Geschichte der Philosophie, herausgeg. von H. Ritter S. 283 ff.); dann, wie aus einigen Rückweisungen sich ergiebt, dieser Abhandlung folgend: „Spinozismus“ (handschr.); endlich zuletzt bei der Lektüre desselben Buches geschrieben: „über dasjenige in Jakobi's Briefen und Realismus, was den Spinoza nicht betrifft und besonders über seine eigene Philosophie“ (handschr.). Während das zuletzt genannte Heft nur Auszüge aus den beiden Schriften Jakobi's, von einigen wenig bedeutenden Bemerkungen unterbrochen, giebt: sind die zwei ersteren für die Entwicklungsgeschichte Schleiermachers von der größten Bedeutung. Sie zeigen unmittelbar, wie er die Gedanken Spinoza's bei dem ersten Studium derselben aufnahm.

Es ist demgemäß wichtig, die Zeit dieser Studien zu bestimmen. Schleiermacher macht seine Schlüsse nur aus Jakobi und den von diesem citirten Stellen; er bemerkt einmal („Spinozismus“) geradezu: „hier sind Stellen aus der Ethik angeführt, die ich zum Glück bald näher werde untersuchen können.“ Hieraus hat schon Ritter geschlossen, die Aufsätze müßten geschrieben sein, bevor die Edition von Paulus hervortrat, also vor 1802; Brfw. 3, 231, zeigt nunmehr, daß Schleiermacher schon 1799 einen Spinoza

besaß. Und weiter, wer möchte glauben, daß Schl. zur Zeit seines dauernden Aufenthaltes in Berlin, wo er in so vielen Beziehungen stand, ohne Hilfe desselben so schwierige Untersuchungen gemacht hätte? zumal auch Herz einen Spinoza besaß. Die Aufsätze fallen also nicht nur vor 1799, sondern höchst wahrscheinlich vor 1796. Eine zufällige Bemerkung führt näher. Dem Aufsatz „Spinozismus" sind mit andrer Tinte nachträglich zwei Hinweisungen auf Maimon's Streifereien (1793) und auf eine kurze Darstellung des Pantheismus im ersten Hefte des Merkur von 1794 angefügt. Diese Bemerkungen können kaum sehr lange nach dem Aufsatz selber geschrieben sein.

So könnte man entweder an den Aufenthalt in Berlin von 1793 oder an die Landsberger Epoche denken. Für beide Wahrscheinlichkeiten ergeben sich nun Anhaltspunkte.

Nach einem von mir 4, 49 mitgetheilten Zettel Schleiermachers hatte derselbe in Berlin bei den Schriften Jakobi's „den Spinoza förmlich studirt." Dieser Ausdruck scheint dem Charakter der Aufsätze zu entsprechen. Die Thatsache wäre auch mit der Einsamkeit, ja geradezu Verlassenheit Schleiermachers zur Zeit seines Aufenthaltes von Ende 1793 und Anfang 1794 etwa zu vereinigen. Einen lebhaften Verkehr mit Brinckmann in dieser Zeit constatirt ein Brief an den Grafen Dohna. (Hiernach ist meine Anm. z. d. a. St. zu berichtigen.) Wahrscheinlicher aber möchte sein, daß die Aufsätze aus dem fortgesetzten Studium in Landsberg hervorgegangen seien. Für diese Zeit von 1793 oder 1794 spricht auch eine Aeußerung des Vaters 1, 128, die ganz so lautet, als ob sie auf eine Bemerkung des Sohnes über eine von ihm abgefaßte concentrirte Darstellung Spinoza's antworte; leider fehlt gerade der Anfang des Briefes, auf den der Vater hier zu antworten scheint.

So schwankend hier die Anhaltspunkte sind, so ist doch jedenfalls die Stellung der Aufsätze zwischen den bisher behandelten Schriften (von denen er sich gelegentlich auf die über den Determinismus beruft) und seiner 1796 beginnenden neuen Entwicklungsepoche zu Berlin hinlänglich begründet. Diese Zeitbestimmung mag auch durch die Thatsache bestätigt werden, daß sich noch nirgend ein Einfluß Fichte's in den Aufsätzen zeigt.

Die beiden Schriften enthalten nun zunächst eine historisch-kritische Untersuchung über den wahren Sinn des spinozistischen Systems gegenüber der Darstellung Jakobi's, ohne andere Quellen als diese Darstellung selber und eine Anzahl in ihr mitgetheilter Stellen: ein rechtes Spiel seines kritischen Genie's. Er trifft die falschen Punkte in der Darstellung Jakobi's!

Zuerst handelt es sich um den Grundgedanken Spinoza's und die Erklärung desselben.

Es ist bekannt, daß Jakobi in Spinoza die Verstandesphilosophie, überhaupt die Verstandeswissenschaft bekämpfte. Die unbedingte Herrschaft des Verstandes ist die unbedingte Gültigkeit des Satzes vom Grunde [1]). Aus diesem demnach, in der Form des ex nihilo nihil fit, leitet Jakobi den Atheismus Spinoza's ab [2]). Und zwar durch die folgende polemische Wendung [3]). Das Veränderliche, Zeitliche, Endliche kann nicht von einem in

[1]) Jakobi 4, Vorr. 32 ff. [2]) Die Stelle 4, 56 im Gespräch mit Lessing enthält den Keimpunkt der ganzen späteren Philosophie Jakobi's. [3]) Jakobi 4, 172 ff. vgl. die schwächere Formulirung 4, 127 ff.

sich selber Bestehenden hervorgebracht worden sein: denn indem in diesem für sich Bestehenden, welches keine Einwirkung erlitte, etwas begönne, so fände hier ein Entstehen aus nichts statt. Ebenso kann das Endliche nicht außerhalb des Unendlichen gedacht werden: da auch hierdurch jedes Verhältniß beider zu einander auf ein Geschehen aus nichts führte. „Das Endliche ist also im Unendlichen, so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge mit dem unendlichen Dinge selbst eines und dasselbe ist.“ In diesem Satze erscheint der Grundgedanke Spinoza's. Derselbe folgt demnach, indem der bisherigen Theologie gegenüber der Satz vom Grunde rücksichtslos durchgeführt wird. So Jakobi.

Schleiermacher erkennt den polemischen Ausgangspunkt Spinoza's von der Theologie, welche derselbe vorfand, an, ja hebt ihn noch schärfer hervor als Jakobi gethan hatte. Die nunmehr aufgefundene frühere Gestalt der Ethik bestätigt vollkommen diese Ansicht von der Bildung des Systems[4]). Aber zugleich entdeckt er, daß die bloße unbedingte Anwendung des Satzes vom Grunde gegenüber der bisherigen Theologie den Grundgedanken des Spinoza nicht erkläre. Von ihr aus könnte man auch dazu fortschreiten, die endlichen Dinge als für sich bestehend zu denken; „in Absicht des unendlichen Dings bliebe dann frei, entweder es ganz zu leugnen oder ihm dasjenige Geschäft anzuweisen, welches ihm Aristoteles anwies.“ Hiermit ist Jakobi's Theorie widerlegt, nach welcher das System Spinoza's das der Verstandesphilosophie selber ist. Schleiermacher bemerkt in demselben ein zweites positives Element, welches den großen Denker über den Standpunkt eines Gassendi oder Hobbes hinausführte[5]). Er erkannte später, daß ein mächtiger religiöser Tiefsinn ihn hier leitete, ein Faktum, welches der religiöse Charakter des kleinen Traktats so glänzend bestätigt. Den metaphysischen Ausgangspunkt des Systems, in welchen alsdann der von Jakobi vorangestellte Gedanke nur eingreift, faßt er damals, ohne Kenntniß der Ethik, falsch. Er findet ihn in der „Idee von dem Fluß der endlichen Dinge, deren jedem, für sich betrachtet, keine Existenz zukommt.“ Der kleine Traktat enthält den in der cartesianischen Philosophie begründeten Ansatz der ächten spinozistischen Demonstrationen für das Dasein dieses Unendlichen[6]).

Den schwächsten Punkt der Auffassung Jakobi's trifft Schleiermacher, indem er dessen Darstellung der Lehre von Denken und Ausdehnung als den Attributen der Substanz in Frage stellt.

„Nach Spinoza — sagt Jakobi[7]) — sind eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken Eigenschaften Gottes. Beide machen zusammen nur ein unzertrennliches Wesen aus.“ Schleiermacher divinirt, daß hier eine Seite dieser Theorie fehle, ja welche fehle. Spinoza wird deutlich, indem man Denken, Ausdehnung, die übrige unendliche Zahl der Attribute nicht als Eigenschaften der Gottheit, sondern als Eigenthümlichkeiten des

---

[4]) Tractatus brevis cap. sec. quid sit deus p. 16 sq. dialogus sec. p. 42 sq., während in der Ethik die polemischen Ausführungen des kleinen Traktats, wie auch sonst öfters, in Schol. zu prop. 15 zusammengedrängt sind. Dagegen ist in der weitern Durchführung der polemischen Theologie des Spinoza bei Schleiermacher S. 285 f. einiges über Spinoza Hinausgehende, wie der Schleiermacher eigene Satz: „Gott hat keinen Verstand; denn Verstand ist nur, wo Vorstellungen und Urtheile sind; diese sind aber nur da, wo eben ein neues Verhältniß gegen andere Dinge wahrgenommen wird.“ [5]) Zu der bekannten Stelle der Reden vergl. von der dritten Ausgabe ab Anm. 3 und Geschichte der Philosophie S. 276—278. [6]) Cap. prim. quoddeus sit p. 4 sq. [7]) Jakobi 4, 183 § 14.

Anschauenden betrachtet. Nur so erklärt sich, wie die endlichen Dinge, da doch nach der Consequenz des Systems ein jedes von ihnen alle d. h. die unendlich vielen Eigenschaften der Gottheit offenbaren muß, für uns nur als ausgedehnt und denkend erscheinen. Es lag in den ihm vorliegenden Hilfsmitteln, daß diese Divination einseitig blieb, ja daß sie sich mit der Thatsache einer adäquaten Erkenntniß Gottes vermittelst der Attribute gar nicht ausglich.

Es handelt sich weiter um die Beziehung dieser beiden Attribute, unter welchen die göttliche Substanz aufgefaßt wird, zu einander. Es ist vielleicht die stärkste Seite des Systems von Spinoza, wie dasselbe der unmittelbaren Lebenseinheit unseres körperlich-geistigen Wesens genugthut, ohne willkührliche Zurückführung der geistigen Phänomene auf die körperlichen oder dieser auf jene. Ich bin Eins, Ein Ding, das als Körper unter dem Attribut der Ausdehnung, als Seele unter dem des Denkens aufgefaßt wird. Welche Verkennung dieser großartigen Conception bei Jakobi! „Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen giebt — sagt er — so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig untereinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon und den Begriffen von diesen Begriffen. — Empfindung, Gedanke sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit. Wer nun dieses annehmen kann, den weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen kann, der muß der Antipode von Spinoza werden“ [8]). Diese Darstellung widerlegt Schleiermacher in der Handschrift „Spinozismus“ aus den von Jakobi selbst mitgetheilten Stellen Spinoza's. „Hier ist nun — sagt er — der eigentliche Punkt, wo ich glaube, daß Jakobi den Spinoza nicht mag verstanden haben, und da dies gerade der Punkt ist, von welchem seine eigene Widerlegung ausgeht, so scheint es, als wenn Spinoza auch gegen Jakobi Recht haben wollte. Jakobi möchte den Spinoza gern behaupten lassen, der Zusammenhang des einen Gedachten mit dem andern liege gar nicht in dem Gedachten, sondern nur in dem Ausgedehnten, ein Gedachtes beziehe sich gar nicht auf ein anderes, sondern jedes unmittelbar auf ein Ausgedehntes. Allein ich getraue mich aus den spinozistischen Sätzen, welche Jakobi selbst aufgestellt hat, das Gegentheil zu beweisen. Jede Veränderung des Denkenden muß als eine Wirkung angesehen werden. Und zwar entspringt jedes Endliche unmittelbar nur aus dem Endlichen. Das Denken rührt nun nicht von der Ausdehnung her; also wird offenbar das Denkende von dem Denkenden hervorgebracht. Es ist also nach Spinoza gewiß, daß jede Veränderung in dem Denkenden, als Wirkung betrachtet, sich auf ein voriges Denken bezieht. Eben so begreife ich nicht, wie er sagen kann, Empfindung und Gedanke wären nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Geschwindigkeit; es gehört freilich eine feine Unterscheidung dazu, um hier Spinoza richtig und genau

---

[8]) Gespräch mit Lessing, Jakobi 4, 59—61. Schleiermacher schließt zuerst hieraus in der Darstellung 305 ff. auf einen ganz willkührlichen, in den Voraussetzungen des Systems gar nicht begründeten Fehler im System Spinoza's. In dem später verfaßten „Spinozismus“ hat er aus Jakobi's Citaten selber erschlossen, daß der grobe Fehler diesem und nicht Spinoza zufalle und erwidert das Obige.

zu folgen, aber dieser ist auch Jakobi fähig. Ich stelle mir die Sache so vor: jede Veränderung eines Dinges ist ein neues Verhältniß desselben gegen die anderen; die Verhältnisse eines Dinges lassen sich aber von zwei Seiten ansehen und bestehen gleichsam aus zwei einander genau harmonirenden Theilen, nämlich der Darstellung dieses neuen Verhältnisses: dem äußerlichen Theil, der in der Ausdehnung besteht, und der Vorstellung desselben: dem innerlichen Theil, der im Denken besteht. Weil beide sich auf das ganze Verhältniß beziehen, so ist alles, was in der Darstellung ist, auch in der Vorstellung, und alles, was in der Vorstellung ist, auch in der Darstellung. Mit eben dem Recht also, mit welchem ich sagen kann: Gedanke und Empfindung sind nichts als Begriffe von Ausdehnung, Bewegung und Geschwindigkeit, werde ich auch sagen: Ausdehnung, Bewegung und Geschwindigkeit sind nichts als Darstellung von Geist, Willen und Talent. So, denke ich, will Spinoza sein System in diesem Stück verstanden haben"[9]).

Das sind die beiden fundamentalen Punkte, in welchen Schleiermacher's kritisches Genie die Darstellung des Spinoza von Jakobi verbessert, ohne selbst je die Ethik gesehen zu haben, nur aus dem Zusammenhang der Gedanken und einiger von Jakobi gelegentlich angeführten Stellen.

Das zweite Element dieser Schriften, die Entwicklung der eigenen Theorie Schleiermachers, tritt in der Abhandlung „Spinozismus" besonders in zwei Untersuchungen über Individualität und über Personalität hervor.

„Ich glaube nicht, daß Leibnitz in Absicht auf das Principium Individui mehr leistet als Spinoza. Man muß bei der Untersuchung über die einzelnen endlichen Dinge zwei Fragen von einander unterscheiden. Die erste Frage: ob sie Substanz haben? gehört nicht zum principio individui. Denn wenn auch zugestanden ist, daß der Gegenstand etwas Substantielles in sich hat, so folgt daraus noch nicht, daß und inwiefern er als ein abgesondertes Ding zu betrachten ist. Das erhellt auch aus den Antworten, welche sowohl Sp. als Leibn. auf diese Frage geben; der letztere sagt: ja, die endlichen (ausgedehnten) Dinge haben etwas Substantielles in sich, nämlich die Monaden; der erstere sagt: ja, das Substantielle in ihnen ist das Seiende, welches ein Theil der allgemeinen Substanz ist; nun bin ich aber in Absicht auf das principium individui nicht klüger. Denn dies soll mir ja nicht erklären, wie das, was ich mit dem reinen Verstand erkenne, geeinzelt ist, sondern wie und warum ich die äußeren, in der Erfahrung vorkommenden Gegenstände als von einander gesonderte Dinge betrachte, wie ich dazu komme, das Mannichfaltige derselben zur objektiven Einheit zu verbinden, und wovon es abhängt, daß ich grade so viel und grade dieses Mannichfaltige verknüpfe u. s. w."

Dann über Personalität: „es wäre sehr der Mühe werth, die Lehre von der Person und Personalität vollständig und nach allen Systemen zu bearbeiten. Der Grundbegriff ist überall Identität mit Bewußtsein. 1. Wenn sich ein Ding dieser Identität bewußt ist und sie auch wirklich besitzt, so ist es eine vollkommene Person. 2. Wenn es sich dieser Identität bewußt ist, sie aber nicht wirklich hat, so ist es nur subjectum einer Person, hat aber keine objektive Personalität. 3. Wenn es diese Identität wirklich hat, sich ihrer aber nicht bewußt ist, so hat es objektive Personalität aber keine sub-

---

[9]) Spinozismus, handschr.

jektive. Diese drei Species liegen offenbar bei Jakobi zu Grunde. Ich glaube nicht, daß die zweite Art eine wahre Person zu nennen sei und eben so wenig glaube ich, daß man läugnen könne, die dritte Art (die Thiere) sei eine wirkliche Person." „Wenn wir dieser Lehre den kritischen Idealismus einpfropfen, so bekommen wir die Kantsche Lehre; nämlich: die Einheit des Selbstbewußtseins, man mag sie nun als Grund oder als Folge des Bewußtseins ansehen, bezieht sich immer nur auf das Phänomenon; die Identität der Substanz hingegen bezieht sich auf das Noumenon und ist eben deswegen ein leerer Begriff. Jakobi behauptet zwar, daß wir dieselbe jedem mit Bewußtsein begabten Individuum zuschreiben müßten, allein dies läugnet Kant, weil wir das Ding, nur sofern es ein Phänomenon ist, als Individuum anerkennen und ihm auch nur insofern das Bewußtsein zukommt; von dem aber, was es als Phänomenon ist, gar kein Schluß auf das, was es als Noumenon sein mag, gelten kann[10])." „Die praktische (moralische) Bedeutung des Namens Person (bemerkt er gegen Jakobi) läßt sich niemals als eine Uebertragung des Namens auf etwas Aehnliches ansehen."

Studien zum Naturrecht.

1796.

Kritische Vorbemerkung. Das Aelteste, was von Berliner Studien vorliegt, sind Vorbereitungen zu einer Abhandlung über die Vertragslehre, einzelne Blätter im Spätherbst 1796 geschrieben (wie zufällige Angaben auf der Rückseite beweisen); gleichzeitig damit einige Aufzeichnungen über Vertragslehre und Politik, welche das älteste der erhaltenen wissenschaftlichen Tagebücher Schleiermachers eröffnen und ebenfalls vom September 1796 datirt sind (Hufeland wird in den Skizzen über Vortragslehre öfter erwähnt, dessen Naturrecht 1795 in zweiter Auflage erschien; von Fichte, dessen Naturrecht von 1796 ist, ist nach einem der Blätter ihm nur die „Berichtigung" bekannt und auch diese nur aus einer Anzeige).

Woher — dies ist das Problem der Abhandlung — stammt das Zwangsrecht des Staats? Das ursprüngliche Recht ist rein negativ; aus ihm das positive Recht abzuleiten, jemand zu einem gewissen Gebrauch seiner Freiheit zu zwingen, ist keiner bisherigen Theorie (dies wird im Einzelnen nachgewiesen) gelungen. Ja, da ein solches Zwangsrecht nur durch eine freiwillige Handlung erworben werden kann, scheint sich eine unlösbare Aufgabe zu ergeben, wie jemand durch willkührliche Handlung eine Zwangspflicht entstehen machen könne.

Der kritische Theil zeigt, wie das Naturrecht, wo es einen bindenden Vertrag bisher erklären wollte, diesen überall bereits stillschweigend voraussetzt. Der eigne Versuch diesem Cirkel zu entrinnen läßt sich aus den folgenden beiden Aufsätzen überblicken.

---

[10]) Dieser Gedanke geschichtlich treuer gegen Kant gewendet in der a. Abh. Gesch. d. Phil. S. 299. Vgl. dazu Schwab, phil. Archiv I, 1 S. 73 dieselbe scharfsinnige Ausstellung gegen Kant: „die willkührlichste und grundloseste Behauptung ist, daß das übersinnliche Substrat des empirischen Ichs ein Ich sei."

1.

1. Ein menschlicher Körper wird nur dadurch ein Theil einer Person, daß ich voraussetze, seine organische Kräfte seien unmittelbar mit seinem Willen verknüpft und wenn die willkührlichen Bewegungen aufgehört haben oder unterbrochen sind, so wird er nicht mehr als Person behandelt.

2. Ein Vorstellungsvermögen wird nur dadurch eine Person, daß ich voraussetze, es sei ein Wille da, welchem die Aeußerungen desselben unterworfen sind.

3. Nur dasjenige ist also mit der Person eines andern verknüpft, was mit seinem Willen zusammenhängt.

4. Die Willensbestimmung und was mit ihr zusammenhängt ist also eigentlich die freie Handlung der Person — alles Uebrige ist Naturbegebenheit.

5. Weil aber im Allgemeinen die äußere Person mit der inneren verbunden ist, so darf ich nichts als bloße Naturbegebenheit ansehen, wovon ich nicht weiß, daß es mit der Willensmeinung zusammenhängt.

6. Wenn eine Willensbestimmung erfolgt ist, und die dazu gehörigen Thätigkeiten des Vorstellungsvermögens folgen nicht nach, so ist das Vorstellungsvermögen in diesem Zustand ein Naturding und ich kann es als ein solches behandeln um meinen Zweck dadurch zu erreichen.

7. Wenn eine Willensbestimmung erfolgt ist und der Mechanismus folgt nicht nach, so ist der Körper in diesem Zustand ein Naturding und ich kann ihn mechanisch als Mittel behandeln.

2.

1. Durch die Willensbestimmung wird eine Handlung vollendet. Was noch auf dieselbe folgt ist entweder körperlicher Mechanismus oder symbolische Darstellung. Es hat mir jemand versprochen ein Kleid zu machen, von dem Augenblick an da er seinen Willen erklärt hat, tritt die Begebenheit ein, sie fängt nicht etwa erst an, sondern ist schon ihrem Wesen nach vollendet, denn die Causalität ist bestimmt. Das folgende ist Wirkung, Mechanismus. Es sagt jemand, er will von diesem Gericht nicht essen, die Handlung ist vollendet; daß er weitergiebt, daß er den Teller umkehrt ist eine symbolische Darstellung. Die Tradition an sich bedeutet gar nichts, wenn mir jemand etwas einhändigt, kann ich daraus schließen, daß ich es als mein ansehen soll? wird er nicht sagen: so war es nicht gemeint, ich wollte es dir nur zeigen? Sie hat also keinen anderen rechtlichen Einfluß als insofern sie Symbol der Willensbestimmung ist. Eben so ist es mit dem Mechanismus, er geht schon seinen Gang, er ist schon durch die Willensbestimmung wirklich gegeben.

2. Jede Handlung ist zugleich eine Begebenheit d. h. etwas zur Sinnenwelt gehöriges. Dies gilt nicht nur von äußerlichen körperlichen Handlungen, sondern auch von inneren, also auch von Willensbestimmungen und jede Begebenheit insofern sie etwas darstellt ist ein phaenomenon, welches als Mittel gebraucht werden kann.

3. Ich darf jeden zwingen, welcher mich hindern will, meine Causalität in der Sinnenwelt zu gebrauchen.

4. Wenn jemand eine Willensbestimmung vollendet hat und ich habe sie als Mittel gebraucht, er läßt aber den Mechanismus nicht nachfolgen, so zerstört er nicht nur meine Handlung — das könnte ihm nur erlaubt sein — sondern er macht sie ungeschehen, annullirt sie und hindert also die Ausübung meiner Causalität.

5. Ich darf ihn also zwingen, ich darf ihn in Absicht auf diese einmal in die Sinnenwelt übergegangene Thätigkeit als eine in's Stocken gerathene Maschine ansehn, deren Gang ich nachhelfen darf.

6. So darf er also nicht sagen: das war mein Wille, ich nehme ihn zurück, sondern er müßte sagen, es ist nie mein Wille gewesen, ich habe nur gespaßt. Hier tritt nun das Resultat des Naturrechts ein: es muß für jedes Faktum des Gemüths, welches sich auf den gesellschaftlichen Zustand bezieht, allgemein gültige Zeichen geben und nur derjenige, der diese Zeichen versteht, kann Anspruch darauf machen für einen Menschen gehalten zu werden.

7. Die Erwartungstheorie hat also etwas Richtiges an sich, nemlich dieses: die Zwangsverbindlichkeit beruht darauf, daß die Willensbestimmung mit Handlungen des andern zusammenhängt, welche nicht vernichtet werden dürfen.

8. Die Acceptationstheorie hat etwas Richtiges, nemlich ich würde mein Zwangsrecht nicht ausüben können, wenn ich nicht vermittelst einer allgemein gültigen Formel das wirkliche Daseyn einer Willensbestimmung darthun könnte.

9. Die allgemeine Annahme dieser Formel ist ein Faktum a priori, welches aller Gesellschaft zum Grunde liegt, etwas Ursprüngliches, Positives.

Antileibnitz

(wohl 1797).

Zwei Studienhefte Schleiermachers über Leibnitz liegen vor, das eine nur Auszüge, das andere fünf Blätter einzelne freie Bemerkungen, aus denen dann auch die Fragmente über Leibnitz im Athenäum zusammengestellt sind. Wie sehr die Ideen beider Freunde über Leibnitz damals miteinander verwachsen waren, ergiebt sich daraus, daß das Fragm. 105 „Leibnitz bedient" aus diesem Heft Schleiermacher's zusammengestellt, später aber von Friedrich in seine „Eisenfeile" aufgenommen worden ist. So mag denn der Plan eines gemeinsamen polemischen Werks über Leibnitz (I. Brfw. 3, 157) gleichzeitig mit diesen Ausarbeitungen zwischen den Freunden besprochen worden sein. In diesem Fall würden die Aufzeichnungen in die Zeit von Sommer 1797 bis Februar 1798 fallen, wofür auch ihr Charakter spricht. Wie dem sei: vor dem Februar 1798 muß das Heft entstanden sein. Die Thatsache, daß es bei Einer Lektüre, also wohl in Einer Zeit entstand, einige Fragmente aber darin zerstreut sind, deren Ansätze im Tagebuch nach dem 29. Sept. 1797 stehen, scheint die Entstehungszeit noch mehr einzuschränken.

Hiermit stimmt, was von dem „schönen Uebermuth des Herbstes" 1797 (3, 90) gesagt ist, sowie daß alle Fragmente allgemeineren Inhalts außer den zum Scherz eingefügten, wohl im Gespräch entstandenen, von S. 12 bis S. 95 des Athenäums aus dem Leibnitzheft sind.

Ich theile das Wichtigste mit, indem ich Anordnung und Ueberschriften zuzufügen mir gestatte. Dagegen gebe ich die Zusammenstellungen in den Fragmenten (S. 75. 76. 105. 106) nicht, da die Form ihrer Zusammenfassung von Friedrich Schlegel zu stammen scheint.

Lebensbeziehungen.

7. Leibnitz studirte eigentlich, weil er Bücher geerbt hatte. S. Vie p. Joucourt p. 9.

8. Er recensirt schon als Student und will im Wesentlichen Plato und Aristoteles vereinigen.

9. Er hat im Voraus die Titel zu Büchern fertig. S. p. 20.

10. War nicht sein Hauptstudium eigentlich arcana zu suchen? Erst in der Medicin, in der Chemie, in der Mathematik, in der Philosophie, in der Theologie?

14. Leibnitz war ein schlechter Philosoph; er bekam von Zeit zu Zeit bessere Einsichten.

16. Ohne Anstoß geschah nichts. Mathematik (höhere nämlich) studirte er, weil er zufällig nach Paris kam, wo er davon reden hörte.

Beziehungen zu den Wissenschaften.

11. War Leibnitzen's Metaphysik wol etwas andres als Physik — universelle, psychische? Ihr Verhältniß zu den andren Wissenschaften hat er wol nie gekannt.

53. Leibnitz hat die Philosophie immer nur als ein Stück Mathematik behandelt; dann hat er gesehn, daß man die Theologie noch dazu nehmen müsse.

28. Das Moralische ist bei Leibnitz überall eine Quantität, ich fürchte er selbst ist nur eine Differentialgröße.

60. Leibnitz' Methode der Jurisprudenz ist ihrem Zweck nach eine allgemeine Epideixis, er hatte es auf Alles angelegt: Praktiker, Kanzellist, Professor, Hofmeister. Das Eigne daran ist simple Combination des juristischen Stoffs mit der theologischen Form.

25. Ohne Mysticismus ist es nicht möglich consequent zu sein, weil man seine Gedanken nicht bis zum Unbedingten verfolgt und also die Inconsequenzen nicht sehen kann.

Charakter des Systems.

22. Man muß so billig sein, manche Philosopheme nur als Poesie und so artig manche Poesie nur als Philosophem zu beurtheilen.

37. Das Monadenreich kommt mir vor wie das Elfenreich des Grafen Gabalis.

42. Ist Leibnitzens Armuth und Niedrigkeit in Gleichnissen ihm eigenthümlich oder scholastisch?

20. Leibnitz hat nur zwei große Ideen, die aber auch ganz mathematisch sind und sich auf Raum und Zeit beziehen. Die von der Ewigkeit der Monaden im Wechsel der substantiellen Formen und die vom Nebeneinandersein der Welten im göttlichen Verstande.

31. Gott ist wirklich, weil nichts seine Möglichkeit hindert. In dieser Rücksicht ist Leibnitz' Philosophie recht divin (in der Fragmentensammlung Fragm. S. 94; von Fr. Schlegel aufg. Eisenf. S. 237).

23. Dem principio minimi und indiscernibilium bleibt Leibnitz in seinen Werken sehr treu, nicht so dem principio continui.

30. Leibnitz hat eine Menge perceptiones non satis distinctas und monadische Vibrationen zusammengemacht und dabei gedacht: cela peut aller jusqu'à la philosophie.

Einzelne Züge.

1. Was kann aus einer Wissenschaft werden, die von ihren größten Adepten wie ein Charadenspiel behandelt wird? So gehen Leibnitz und die Bernoulli's mit der Mathematik um.

2. Leibnitz muß entweder beweisen können, daß das Bewußtsein das ganze Vermögen sei, welches die Monaden hindert mit andern in einen Aggregatzustand zu treten oder das principium individui ist noch eine besondere Grundkraft in jedem Geist. Das Vorstellungsvermögen wäre die Attractions-, dies die Repulsionskraft.

3. Leibnitz braucht schon den Ausdruck: das Ich. S. Commerc. literar. c. Bern. tom. 1. pag. 399: tunc nullum esset ego, nullae monades &c.

6. Leibnitz disputirt viel über die Freiheit Gottes mit Bernoulli ohne mit einem Wort an Spinoza zu denken.

20. Leibnitz fängt gleich mit dem Anrufen der Gottheit an. Glaubt er, daß das nothwendig zur epischen Form gehöre?

20. Was nicht auf natürliche Art entstehen und nicht auf natürliche Art vergehen kann, das kann auch nicht auf natürliche Art existiren. Ist dies nicht Polemik gegen die Philosophie?

52. Leibnitz sieht die Existenz an als eine Hofcharge, die man zu Lehen haben muß.

51. Der Satz des zureichenden Grundes scheint bei Leibnitz eigentlich ein teleologischer Imperativ und sich weit mehr auf die End- als auf die wirkenden Ursachen zu beziehen, und so muß er auch in einer theologischen Philosophie.

33. Die ewigen Wahrheiten hängen nicht von Gottes Willen, sondern von seinem Verstande ab. Das heißt auf recht gute Art dem lieben Gott gesagt, daß er auch Schranken hat.

38. Wenn ein Advokat eine Deduktion für seinen Klienten macht, so kann er ihn natürlich nicht mehr sein lassen als er selbst ist. Daß Gott in der Theodicee Leibnitzens Klient ist, geht überall hervor. Gott muß nur deswegen alle möglichen Welten vorstellen, um den convenabelsten Plan machen zu können. Er ist also weder ein Künstler, der nach einem Ideal in sich arbeitet, ohne alles Schlechte daneben sehen zu müssen, noch ein Philosoph, der nach Prinzipien a priori bildet, noch ein genialischer Dilettant, der das freie Spiel seiner Phantasie darstellt und belebt, sondern was Leibnitz selbst ist: ein moderantistischer Argumentator und daneben ein Oekonom.

39. Die Theodicee ist eine Gegenschrift in Sachen Gottes contra Bayle und Consorten.

41. Die Harmonia praestabilita ist das Produkt aus dem Imperativ: alle reale Synthese soll Schein sein — alles logisch Verschiedene soll nur für sich allein betrachtet werden, und aus seinem Moderantismus.

44. Die Harmonie scheint aus den verschiedenen Antinomien entstanden zu sein. 1. Alles ist nur eins und jedes Individuum ist doch ein Ganzes. 2. Ideal ist Alles nur analytisch und real ist Alles synthetisch. 3. Alles Physische soll nach Naturgesetzen erfolgen und Alles hängt doch mit dem Geistigen zusammen. Leibnitz sagt selbst: jede Antinomie sei Indikation auf etwas Großes.

54. Die Monaden sind eine sehr einfache Combination von substantiellen Formen mit Atomen.

55. Wo ist denn die dynamische Einheit geblieben, die Leibnitz eigentlich suchte? die hat er aus Freude über den Monadenfund ganz vergessen.

45. Leibnitz spricht von einer Herrschaft und Knechtschaft des Menschen. Jene gründet sich in den deutlichen, diese in den dunkeln Vorstellungen. Wieder Alles nur Quantität.

48. Wohin gehört die Idee von einer Strafe, die nicht Correktion, sondern blos Convenance ist? Bei Leibnitz ist sie wol nur theologische Deduktion, um die Ewigkeit von Strafe und Belohnung in einem schon vollendeten Zustand zu rechtfertigen; aber Kant hat sie auch und sie ist so allgemein, daß sie einen Grund haben muß. Vielleicht ist es eine Verwechselung des Prinzips, aus welchem die Strafe selbst hervorgeht, mit dem, nach welchem das Maß der Strafe bestimmt werden soll. Dies gehört in die Rechtslehre.

Ethische Rhapsodien.

Schleiermacher's Antheil an den Fragmenten des Athenäum.

(Zwischen 1796 und 1798 entstanden.)

Neun Bogen im zweiten Heft des Athenäum der Brüder Schlegel (Athen. I, 2. S. 1—146) enthalten die vielberufenen „Fragmente", eine Zusammenstellung von einzelnen Gedanken, Skizzen, fragmentarischen Ausführungen, welche bedeutende Keime der neuen Philosophie des Geistes enthalten, wie sie sich nachher in Schelling, Hegel, Schleiermacher entfaltete, und welche so für die Geschichte der geistigen Bewegung dieser Epoche eine wichtige Quelle sind. Es war bisher unmöglich diese geschichtliche Quelle zu nutzen, so lange der Antheil der verschiedenen Verfasser nicht durch eine Untersuchung festgestellt war. Für eine solche sind in dem bereits Gedruckten wichtige Mittel vorhanden; andre treten aus den Handschriften hinzu. An dieser Stelle beschränken wir uns auf das, was für die Bestimmung des Antheils von Schleiermacher an den Fragmenten fruchtbar ist[1]).

Als die Verfasser der Fragmente waren damals Friedrich und Wilhelm Schlegel bekannt, allmählig verlautete auch, daß Schleiermacher ein Antheil zukomme. Briefw. 1, 178 enthält nun die Angabe an die Schwester, daß sein Beitrag „zusammen wohl schwerlich einen Bogen ausmache." Uebrigens ergeben Friedrich's Briefe an Wilhelm, daß auch von Hardenberg einige Fragmente eingemischt sind, aus dem „Blüthenstaub", einer Sammlung von Fragmenten, welche dieser während des Drucks der großen Sammlung an Friedrich übersendet hatte. Er schreibt (undat.): Vor der Hand nehme er wenigstens ein halb Dutzend als transito aus dem Blüthenstaub; und zwar halte er sich dabei an die Doubletten. Am 25. März 1798 dann, als A. W. wahrscheinlich Bedenken geäußert: die hineingenommenen Fragmente von Hardenberg seien schon gedruckt; „bei Hardenberg hoffe ich meine Frechheit schon zu entschuldigen, da ich Vernunft mit Willkühr verbunden und es also aus Humor gethan habe (Anspiel. auf Hard. Ath. I, 1 S. 79) und sonach auch nicht ohne Humanität, da die Menschheit eine humoristische Rolle ist (Ansp. auf ebds. S. 87)."

Es ist nun weder möglich den ganzen Antheil Schleiermacher's aus den Papieren zu bestimmen, noch indirekt durch Feststellung des den Andren Zugehö-

[1]) Diesen Antheil Schleiermachers zu bestimmen versuchte zuerst, noch ohne zureichendes Material, aber mit eben so viel Scharfsinn als Stylgefühl Sigwart, Programm von Blaubeuren 1861 „Schleiermacher in seinen Beziehungen zu dem Athenäum."

rigen ihn auszuscheiden. So bleibt nur übrig von beiden Seiten auszugehen, soviel Fragmente der Hauptmitarbeiter als möglich durch äußeres Zeugniß zu bestimmen und aus Stoff und Form derselben auf die übrigen Schlüsse zu ziehen.

Varnhagen hatte aus seinen „Notizen" Jonas das Verzeichniß der Schleiermacher zugehörigen Fragmente gegeben. Leider ist dasselbe nur zur Charakteristik Varnhagen's und seiner Notizen von Werth. Es enthält 32 Fragmente, einige der sittlich und religiös anstößigsten darunter (ob sie Varnhagen gern mit Schleiermacher's Namen in Verbindung gebracht hätte?), von Schleiermacher dagegen wahrscheinlich — nur drei. Sechs sind von A. W. Schlegel durch Aufnahme in seine Sammlung als die seinigen anerkannt, fünf von Friedrich Schlegel! Das Verzeichniß enthält: Seite 5 „Man hat" (von Friedr. in s. Lessing aufg.); S. 6 „Wenn das Wesen"; S. 11 „Fast alle Ehen"; S. 13 „Kritisch heißt die" (Varnh.: ?); S. 21 „Die Demonstrationen" (von Fr. in s. Less. aufg.); S. 22 „Das Erste in der Liebe" (Varnh.: Fr. u. S.); S. 24 „Die Lehre vom Geist" (Varnh.: ?); S. 24 „Immer hat noch"; S. 25 „Bei den Ausdrücken" (von Fr. in s. Less. aufg.); S. 35 „Es ist als wenn die" (von A. W. in s. krit. Schr. aufg.); S. 45 „die Poesie ist Musik" (nach Varnh. von Fr. u. Schlm. — in Wirklichkeit von A. W. in s. krit. Schr. aufg.!); S. 46 „Von vielen Plafonds" (von A. W. in s. krit. Schr. aufg.); S. 48 „Kein kräftigeres Mittel" (nach Varnh. von Fr. u. Schlm., in Wirklichkeit von A. W. in s. krit. Schr. aufg.!); S. 55 „die Menge"; S. 59 „Sie behaupten immer"; S. 60 „Der revolutionäre"; S. 62 „Der Katholic."; S. 63 „Es ist sehr"; S. 71 „die Gesellschaften" (Varnh.: A. W. u. Schlm., von A. W. in s. krit. Schr. aufg.); S. 78 „Wir sind dem"; S. 81 „An genialischem"; S. 88 „Der Ursprung" (Varnh.: Fr. u. Schl.); S. 91 „Wenn gemeine" (von Fr. in s. Less. aufg.); S. 94 „Unter den"; S. 95 „Wer mit seiner Manier" (von Schlm.); S. 101 „Es wäre zu wünschen" (von Fr. in s. Less. aufg.); S. 104 „Jene Geschichte" (von Schlm.); S. 109 „Idee zu" (von Schlm.); S. 111 „Verstand ist"; S. 121 „Es ist"; S. 122 „Der Mystic."; S. 128 „Man soll". Wir überliefern dies Verzeichniß als eine wahrhafte Urkunde des erstaunlichen Standes der Kenntniß Varnhagen's von Friedrich Schlegel und Schleiermacher und wenden uns zu wahrhafteren Quellen.

Doch noch einmal begegnet uns hier im Eingang derselben der unvermeidliche Kenner dieser Epoche, indem wir die Ueberlieferung der Fragmente A. W. Schlegel's prüfen. Böcking hat in seiner Ausgabe (Bd. 8. S. 3ff.) außer den von A. W. Schlegel selber theils durch Aufnahme in seine krit. Schriften, theils durch Anzeichnungen anerkannten Fragmenten auch nach „Anzeichnungen" Varnhagen's eine weitere Reihe aufgenommen. Von diesen sind S. 7 „das sicherste"; S. 18 „wenn der"; S. 67 „Ein Gericht"; S. 111 „Man glaubt", wie die obigen Schleiermacher zugetheilten Fragmente, schon 1801, in frischer Erinnerung, von Friedrich in den Aufsatz über Lessing (Charakteristiken Bd. 1.) als ihm zugehörig aufgenommen worden! S. 26 „nach dem Weltbegriff" ist nach Uebereinstimmung mit Friedrich's Papieren (Vorles. 2, 412) von diesem. Bei anderen liegt aus inneren Gründen auf der Hand, daß sie von Friedrich herrühren, wie schon Böcking zu den Anzeichnungen Varnhagen's angemerkt hat (S. 25). Durch äußeres Zeugniß sind also zunächst nur die von A. W. Schlegel selber Bezeichneten gesichert. Von sechs Briefstellen, welche Fragmente A. W.'s erwähnen, beziehen sich drei auf von diesem selber anerkannte Fragmente (S. 33 „Wenn Bürgern"; S. 49 „die alte Kunst"; S. 50 „wenn man" — das letztere nennt Friedrich

„das große über den plastischen Geist der Dichter“), drei andre auf unbezeichnete Fragmente. Aus einem Brief A. W.’s hat Friedrich das Fragm. S. 74 „W. sagte“ genommen; dann bittet er sich „die Erlaubniß aus, zu dem vom Mystizismus einen kleinen Zusatz zu machen“: er meint offenbar das Fr. S. 75 „Mystik ist was“. Das Fragment A. W.’s über Laocoon ist S. 85 „Neuerdings“. Auf dies durch äußeres Zeugniß Gesicherte muß die Fragmentenzusammenordnung bei Böcking zunächst zurückgeführt werden. Außer den von Varnhagen bezeichneten hat Böcking 2 Fr. nach Conjektur (Fragm. S. 4) aufgenommen; das eine von ihnen No. 107 „der Satan der italiänischen“ ist aber nach Briefw. 3, 74 von Friedrich.

Auch für Friedrich’s Antheil läßt sich eine auf äußerem Zeugniß beruhende Grundlage gewinnen. Friedrich hat in den Charakteristiken dem Lessing 97 Fragmente, als „Eisenfeile“ bezeichnet, angefügt. Die Vorrede sagt dazu „neu ist der Beschluß des Lessing“; indeß ergeben sie sich als eine Auswahl der von Friedrich früher im Lycäum und Athenäum veröffentlichten Fragmente (nur S. 226 „Es giebt“; S. 230 „Seit mehr“; S. 241 „die Kritik ist“ kann ich nicht auf eine der beiden Quellen zurückführen; sie scheinen neu hinzugekommen). Von den 128 Fragmenten des Lycäum sind 40 aufgenommen; die übrigen sind aus unsern Fragmenten des Athenäum gewählt. So gehören folgende unter diesen Friedrich: S. 3 „Kant hat, S. 5 „Man hat“, S. 6 „die dramatische“, S. 7 „das sicherste“, „die Kantische“, S. 8 „es wird“ von „anmaßend ist“ ab, S. 9 „nicht selten“, S. 12 „die meisten“, S. 13 „die welche“, „Neu oder nicht“, S. 15 „man kann“. S. 18 „wenn“, S. 19 „Uebersichten“, „die formale“, S. 21 „die Demonstrationen“ bis „herzlich überflüssig“, S. 23 „Es giebt“, S. 25 „bei den Ausdrücken“, „daß man“, S. 27 „Es giebt“, „die Philosophen“, S. 30 „Werke deren“, S. 31 „den Witz“, S. 33 „sollte“, S. 35 „Es giebt eine“, S. 37 „man kann“, S. 38 „klassisch“, S. 58 „ist aller Witz“, S. 67 „ein Gedicht“, S. 73 „man soll“, S. 74 „Leibnitz“, S. 75 „sie jammern“, S. 76 „vieles was“, S. 81 „wenn Verstand“, S. 82 „noch bewundern“, S. 89 „Heraklit“, „über das“, S. 90 „das beständige“, „daß ein“, S. 91 „wenn gemeine“, S. 94 „Gott ist“, S. 101 „es wäre“, „der gepriesne“, S. 102 „es ist“, S. 105 „von einer“, „Leibnitz bedient“, S. 106 „wenn eine“, S. 111 „man glaubt“, S. 117 „der Instinkt“, S. 119 „man betrachtet“, „wenn jede“, S. 122 „polemische“, S. 123 „um jemand“, „bei der“, S. 140 „opfre den Grazien“. Eine Reihe von andren Fragmenten läßt sich aus der Correspondenz Friedrich Schlegel’s und aus den Fragmenten seiner Papiere, welche Windischmann veröffentlicht hat (Fr. Schlegel’s philos. Vorlesungen Bd. 2, 1837), bestimmen. So ist S. 15 „Es ist“ gesichert durch den Schluß der Rec. des Niethammer’schen Journals in d. Jen. Litt. Z.; S. 22 „subjektiv“ — durch philos. Vorles. S. 407; S. 62 „der Katholicismus“ durch Vorles. S. 420; S. 64 „Es giebt“ durch Brief Fr’s an A. W.; S. 82 „auch die“; S. 99 „Sinn der“ u. S. 101 „Es ist schön“ durch Schlm.’s Briefw. 3, 74; S. 106 „Freundschaft ist“ wird durch eine gelegentliche Aeußerung Schleiermacher’s, Briefw. 1, 106, Schlegel zugewiesen; S. 115 „der Satan“ ist bestätigt durch Friedrich an A. W., ebenso S. 128 „Auch nach den“, S. 129 „die Welt ist“, S. 131 „der große Haufe“.

Betrachtet man diese Fragmente nach Stoff, Idee, Form, nimmt man hinzu was die beiden Brüder sonst äußern: so läßt sich ein ziemlich großer Umkreis mit annähernder Sicherheit für jeden von beiden abgrenzen, besonders für Friedrich, dessen Ideen und Manier so scharf hervortreten. Gegenseitige Aeußerungen treten hinzu. „Ich glaubte — schreibt Friedrich —

unter meinen ersten 150 wären viele, wenn auch nicht eben witzig, doch flüchtig und leicht genug . ." 1. Oct. 1797 „ich habe mich auf den Witz gelegt und viel darüber philosophirt." A. W. findet die philosophischen zuweilen trivial; Karoline fürchtet sie könnten leicht parodirt werden, dazu seien sie oft zu lang; Schleiermacher vertheidigt sie mit folgender Charakteristik (an A. W. 6. März 1798 ungedr.): „Wenn auch das Erfreuliche und Reizende nicht so innig mit dem Tiefen verschmolzen werden kann, als Sie es in dem Klopstock gethan, so ist dessen doch genug darin vorhanden. Ich bin fest überzeugt, daß er seine Philosophie vor der Hand nicht anders von sich geben kann... Ist es nicht bei dem Publiko das Kennzeichen eines Philosophen en gros, daß er seine Sprache selbst fabricire? Das Lächerliche wäre nur dann zu fürchten, wenn sich der Fall fände, daß sich unter dem Geklirr schwerer Geisterworte, wie bei Gespenstergeschichten, ein ganz gemeiner Gedanke verborgen hätte, den die ganze Hausgenossenschaft schon längst gekannt hat. Sie haben sich zwar die Mühe genommen einige Rubriken aus seinem Idiotikon zu übersetzen, aber grade wo bei der Uebersetzung am wenigsten verloren gegangen ist, nur durch ein neues Wort." Friedrich Schlegel selber bezeichnet als den Zweck der Fragmente: „1. größte Masse von Gedanken im kleinsten Raum, 2. ἐπίδειξις von Universalität, 3. Ouvertüre des Athenäums." Universalität, pfündige Gedanken, Spuren von heiligem Ernst gehörten zu den Fragmenten. „Es scheint mir — bemerkt er gegen Wilhelm's Fragmente — daß vermischte Gedanken so gesagt sein müssen, wie man sie auch für sich in sein Taschenbuch hätte aufschreiben können. Du hast das Publikum leibhaftig vor Dir und scheinst mir immer in Gefahr zu sein, Epigramme oder lange Stücke in Prosa statt eigentlicher Fragmente zu schreiben." Untersucht man nun die Fragmente mit den so zusammenkommenden Hilfsmitteln, so ergiebt sich, daß der Grundstock derselben Friedrich angehört, als Darstellung seiner „Philosophie"; von einer Anzahl leichterer, anmuthigerer bleibt zweifelhaft, ob sie ihm oder Wilhelm angehören; gerade diese sind eben nicht von geschichtlichem Belang; einige wenige bleiben auch zwischen ihm und Schleiermacher zweifelhaft. Der Raum gestattet hier nicht den wahrscheinlichen Inbegriff der Fragmente Friedrich Schlegel's vorzulegen, geschweige die Untersuchung darüber. Es mußte zureichen den Weg anzudeuten, auf dem der mitforschende Leser sie nun, ohne weiteren Apparat, aus dem Athenäum selber wird bestimmen können.

Die Bestimmung der Fragmente Schleiermacher's ist hiermit auf einen engen Spielraum von Möglichkeiten zurückgeführt. Bestätigend kommt hier die Chronologie des Drucks zu Hilfe. Es ward gedruckt, während Friedrich zusammenstellte und seinem Bruder zur Prüfung sandte. Den 15. Januar ist ein Bogen Fragmente von A. W. da, während Friedrich noch Striche macht zu seiner Sammlung. Den 17. Febr. schreibt dann Schleiermacher: „Was sagen Sie zu diesen Randglossen u. s. w.?" Die erste Sammlung von Friedrich ist abgeschickt. Und zwar befinden sich unter dieser Sendung zwei von Schleiermacher, aber auch nur diese beiden; „die beiden Fragmente von Schleiermacher sind das von der Geduld und das Cynische von Haben und Nichthaben, wo nur der Anfang von mir ist, dessen Verdienst nur darin besteht, daß er das Weitere veranlaßt hat" (S. 11. 12). Eine zweite Serie von Wilhelm erscheint und der Druck ist in lebhaftem Gang; den 6. März sandte Friedrich an Wilhelm den ersten gedruckten Bogen „als Mittler" in ihren Differenzen (Schleierm. an Wilhelm den 6. März handschr.); eine zweite Sendung von Friedrich geht an A. W. Dies scheint im letzten Drittel

Februar gewesen zu sein: schon vor dem 6. März waren sie von Wilhelm mit seinen Bedenken wieder zurück und in Friedrich's Händen; auch unter diesen waren ziemlich sicher keine von Schleiermacher. Am 26. März war dann das Fragment über Goethe und Fichte schon gedruckt, also vier Bogen fertig. Diese vier Bogen waren also zweifellos aus den zwei letzten Sendungen Wilhelm's und Friedrich's zusammengestellt (den 6. März war Friedrich noch bemüht das Fragment über den „Theorieneierstock" im Anfang des fünften Bogens (S. 74) aus Wilhelm's Brief zu formen). Ich glaube daher als gesichert annehmen zu dürfen, daß in ihnen nur die beiden oben bezeichneten Fragmente Schleiermacher angehören. Diese Annahme könnte wahrscheinlich durch eine chronologische Ordnung der undatirten Briefe Friedrich's an A. W. Schlegel zur Evidenz gebracht werden; die Zeit, während welcher ich dieselben in Händen hatte, reichte zu diesem Geschäft nicht aus. Sie wird sich uns von einer andern Seite dadurch bestätigen, daß keins der handschriftlich gesicherten Fragmente den ersten vier Bogen angehört und daß wir im Stande sind handschriftlich mehr als den „Bogen", auf den Schleiermacher seinen Antheil schätzte, ihm zuzuweisen. Ein undatirter Brief Friedrich's, der sicher nach der Rücksendung der zweiten Fragmentenlieferung Friedrich's geschrieben ist, sagt: „da Du zwei von Schleiermacher in den bisherigen eins mit einem und eins mit zwei Beifallszeichen beehrt: so hab' ich's gewagt, hier einige von ihm mitzuschicken, die Ihr leicht erkennen werdet."

Diese Zeitbestimmung ist für die Auseinandersetzung zwischen Schleiermacher und Friedrich nicht unwichtig. Gerade der vierte Bogen enthält einige Fragmente über die Religion, welche Anschauungen der Reden aussprechen. Daher sie auch Sigwart S. 18, da ihm nur innere Gründe zu Gebot standen, Schleiermacher theilweise zuwies. S. 62 „der Katholicismus" ist durch Vorles. II, 60, S. 63 „die Religion" durch Charakteristiken I, 57 als Friedrich's Eigenthum bewiesen. S. 59 „Sie behaupten", S. 60 „der revoluzionäre" enthalten den Schlegel'schen Gedanken von der Progressivität (vgl. auch Vorles. II, 418) in einer Anwendung auf das Christenthum. Dazu kommt, daß der Ausdruck „Christianismus" in diesen Fragmenten ein von Friedrich geprägter ist (Charakterist. I, 59), dessen sich Schleiermacher sicher niemals bedient hat. Räthselhaft steht freilich das Fragment von dem Mittler S. 63 da, durch seine Uebereinstimmung mit Schleiermacher und mit — Novalis. Ich halte für überwiegend wahrscheinlich, daß es eine der aus Novalis genommenen Doubletten ist, welche gerade in dieser Gegend stehen müssen, da sie den 25. März schon gedruckt waren. Das entsprechende Fragm. im Blüthst. steht Ath. I, 91. Oder es entstand auf Anregung dieses Fragments, worauf seine Richtung gegen den Einen Mittler deuten könnte. So ist auch ein andres religiöses Fragment S. 114 „die passiven Christen" aus Blüthst. S. 97 „in den meisten" entstanden.

Wir versuchen also aus Athen. S. 65—S. 146 einen Bogen von Fragmenten Schleiermacher's auszuscheiden, indem wir von dem uns vorliegenden handschriftlichen Material ausgehen und auf Grundlage desselben, im Umkreis des durch die bisherige Untersuchung nicht Ausgeschlossenen, die einzelnen Fragmente durchprüfen.

„In dem zweiten Stück des Athenäums — schreibt Schleiermacher den 16. Juni 1798 an seine Schwester (Brfw. 1, 176) — steht unter der Rubrik Fragmente eine große Menge einzelner Gedanken, von denen freilich viele, welche sich blos auf die abstrakte Philosophie beziehen, Dich eben nicht

interessiren können, andere aber wirst Du gewiß gern lesen. Unter diesen sind nun mehrere von mir. So weit hat mich nun Schlegel gebracht ...., überdies macht es mir eine sehr unangenehme Empfindung etwas von mir gedruckt zu sehen. Kaum habe ich es bei diesen paar Gedanken ausgehalten, die zusammen wohl schwerlich einen Bogen ausmachen."

Auf die Entstehung dieser Fragmente wirft ein Licht: an Henr. Herz d. 3. Sept. 1798 (3, 97): „die Offenheit habe ich der Cousine vorgelesen, einige von meinen kleinen haben ihr weit besser gefallen und gegen den Katechismus verschwindet ihr Alles. Leider habe ich auch die, welche Schlegel aus meinen andern Rhapsodien herausgezogen hat, noch einmal gelesen. Nun, Fragmentarischeres giebt es wohl nicht. Ich wollte er hätte es mir überlassen, so hätte die Fragmentenmasse einen großen Fleck weniger." Den 1. Jan. 1798 sendet Schleiermacher an Henriette Herz ein ihr gewidmetes „Fragment" (Briefw. 1, 172); es war ein gesellschaftliches Spiel und ward nicht gedruckt. Als aber Schleiermacher den 19. März 1798 nach Madliz reiste (1, 173): ließ er Schlegel eine Reihe von Fragmenten zurück, mit deren Ordnung und dem Zufügen ähnlicher neuer Fragmente Friedrich noch beschäftigt war (3, 74).

Von diesen ethischen Rhapsodien hat sich kein Manuscript mehr erhalten. Obige Anführung und Briefw. 3, 74 bezeugen die „großen Fragmente": „Offenheit" S. 95 ff., „Klugheit" S. 107 f., „Katechismus" S. 109, „cyklische Praxis" S. 136. Ferner von dem letzten Fragment und dem über die Klugheit finden sich in dem ältesten erhaltenen Tagebuch erste Aufzeichnungen (vgl. Tageb. 1, 31. 32. 33. 44. 45. 49). Da diese Aufzeichnungen nicht allzulange nach 29. Sept. 1796 fallen, im März 1798 aber die Rhapsodien fertig gewesen sein müssen: so bestimmt sich hierdurch die Entstehungszeit des ersten Werks von Schleiermacher, das, wenn auch verstümmelt, im Druck hervortrat. In diesen Zeitraum bringt eine nähere Ordnung Friedrich's Aeußerung: „ich bin gesonnen aus dem schönen Uebermuth des vorigen Herbstes (1797), der Tiefe des Winters (97/8) und dem milden Witz und Colorit des Frühjahrs (98) 2c." Eine Reihe von kleineren Fragmenten, offenbar Bruchstücken zerschlagner größerer Rhapsodien, wird durch ein Octavheft: „Schleiermacher's Fragmente", in das sie vor dem Druck eingetragen wurden, gesichert. Schwerlich dürfen wir über dies Octavheft hinaus Fragmente dieser ethischen Rhapsodien suchen. Ich versuche diese Bruchstücke in ihrem wahren Zusammenhang dem Leser vorzulegen.

Es ist eine Dichtung der Geschichtschreiber der Natur, daß ihre plastischen Kräfte lange in vergeblichen Anstrengungen gearbeitet, und nachdem sie sich in Formen erschöpft hatten, die kein dauerndes Leben haben konnten, noch viele andre erzeugt worden wären, die zwar lebten, aber untergehen mußten, weil es ihnen an der Kraft fehlte sich fortzupflanzen. Die sich selbst bildende Kraft der Menschheit steht noch auf dieser Stufe. Wenige leben, und die meisten unter diesen haben nur ein vergängliches Dasein. Wenn sie ihr Ich in einem glücklichen Moment gefunden haben, so fehlt es ihnen doch an der Kraft es aus sich selbst wieder zu erzeugen. Der Tod ist ihr gewöhnlicher Zustand und wenn sie einmal leben, glauben sie in eine andre Welt entzückt zu sein (Athen. 1, 2, 103. Fragmentenbuch 10).

Es giebt Menschen, die kein Interesse an sich selbst nehmen. Einige weil sie überhaupt keines, auch nicht an andren, fähig sind. Andre weil sie ihres gleichmäßigen Fortschreitens sicher sind, und weil ihre selbstbildende Kraft keiner reflectirenden Theilnahme mehr bedarf, weil hier Freiheit in allen ihren höchsten und schönsten Aeußerungen gleichsam Natur geworden ist. So berührt sich auch hier in der Erscheinung das Niedrigste und das Erhabenste (S. 94).

Nur die äußerlich bildende und schaffende Kraft des Menschen ist veränderlich und hat ihre Jahreszeiten. Veränderung ist nur ein Wort für die physische Welt. Das Ich verliert nichts, und in ihm geht nichts unter; es wohnt mit allem was ihm angehört, seinen Gedanken und Gefühlen in der Burgfreiheit der Unvergänglichkeit. Verloren gehen kann nur das, was bald hierhin bald dorthin gelegt wird. Im Ich bildet sich alles organisch, und alles hat seine Stelle. Was du verlieren kannst, hat dir noch nie angehört. Das gilt bis auf einzelne Gedanken (S. 99. Fragmentenbuch 7).

Wenn Welt der Inbegriff desjenigen ist, was sich dynamisch afficirt: so wird es der gebildete Mensch wol nie dahin bringen, nur in einer Welt zu leben. Die eine müßte die beste sein, die man nur suchen soll, nicht finden kann. Aber der Glaube an sie ist etwas so heiliges, wie der Glaube an die Einzigkeit in der Freundschaft und in der Liebe (S. 94. 95. Leibnitzheft).

Wer einen höheren Gesichtspunkt für sich selbst gefunden hat, als sein äußeres Dasein, kann auf einzelne Momente die Welt aus sich entfernen. So werden diejenigen, die sich selbst noch nicht gefunden haben, nur auf einzelne Momente wie durch einen Zauber in die Welt hinein gerückt, ob sie sich etwa finden mögen (S. 100. Fragmentenbuch 6).

Die Welt kennen heißt wissen, daß man nicht viel auf derselben bedeutet, glauben, daß kein philosophischer Traum darin realisirt werden kann, und hoffen, daß sie nie anders werden wird, höchstens nur etwas dünner (S. 105. Fragmentenbuch 13).

Keine Poesie keine Wirklichkeit. So wie es trotz aller Sinne ohne Fantasie keine Außenwelt giebt, so auch mit allem Sinn ohne Gemüth keine Geisterwelt. Wer nur Sinn hat, sieht keinen Menschen, sondern bloß Menschliches: dem Zauberstabe des Gemüths allein thut sich alles auf. Es setzt Menschen und ergreift sie; es schaut an wie das Auge ohne sich seiner mathematischen Operazion bewußt zu sein (S. 102. 3).

Viele haben Geist oder Gemüth oder Fantasie. Aber weil es für sich selbst nur in flüchtiger dunstförmiger Gestalt erscheinen könnte, hat die Natur Sorge getragen, es durch irgend einen gemeinen erdigen Stoff chemisch zu binden. Dieses Gebundene zu entdecken ist die beständige Aufgabe des höchsten Wohlwollens, aber es erfordert viel Uebung in der intellectuellen Chemie. Wer für jedes was in der menschlichen Natur schön ist, ein untrügliches Reagens zu entdecken wüßte, würde uns eine neue Welt zeigen. Wie in der Vision des Propheten würde auf einmal das unendliche Feld zerstückter Menschenglieder lebendig werden (S. 93. 94).

Hast du je den ganzen Umfang eines Andern mit allen seinen Unebenheiten berühren können ohne ihm Schmerzen zu machen? Ihr braucht beide keinen weiteren Beweis zu führen, daß Ihr gebildete Menschen seid (103. Fragmentenbuch 9).

Die Duldung hat keinen andern Gegenstand als das Vernichtende. Wer nichts vernichten will, bedarf gar nicht geduldet zu werden; wer alles vernichten will, soll nicht geduldet werden. In dem was zwischen beyden liegt, hat diese Gesinnung ihren ganz freyen Spielraum, denn wenn man nicht intolerant seyn dürfte, wäre die Toleranz nichts (102. Fragmentenbuch 12).

Wer Liberalität und Rigorismus verbinden wollte, bey dem müßte jene etwas mehr seyn als Selbstverleugnung und dieser etwas mehr als Einseitigkeit. Sollte das aber wohl erlaubt sein? (104. Fragmentenbuch 11).

Nur der, welcher sich selbst setzt, kann andre setzen. Eben so hat nur der, welcher sich selbst annihilirt, ein Recht jeden andern zu annihiliren (93).

Wer mit seiner Manier kleine Silhouetten von sich selbst in verschiednen Stellungen aus freier Hand auszuschneiden und umherzubieten, eine Gesellschaft unterhalten kann, oder auf den ersten Wink fertig ist, den Kastellan von sich selbst zu machen, und was in ihm ist jedem, der an seiner Thüre stehn bleibt, zu zeigen wie ein Landedelmann die verschrobenen Anlagen seines englischen Gartens, der heißt ein offner Mensch. Für die, welche auch in die Gesellschaft ihre Trägheit mitbringen und beiläufig gern was sie um sich sehn mustern und klassifiziren möchten, ist dies freylich eine bequeme Eigenschaft. Auch giebt es Menschen genug, die dieser Forderung entsprechen, und durchaus in dem Styl eines Gartenhauses gebaut sind, wo jedes Fenster eine Thür ist, und jedermann Platz zu nehmen genöthigt wird, in der Voraussetzung, daß er nicht mehr zu finden erwarte, als was ein Dieb in einer Nacht ausräumen könnte, ohne sich sonderlich zu bereichern. Ein eigentlicher Mensch, der etwas mehr in sich hat, als diesen ärmlichen Hausbedarf, wird sich freilich nicht so preisgeben, da es ohnedies vergeblich wäre, ihn aus Selbstbeschreibungen, auch aus den besten und geistvollsten, kennen lernen zu wollen. Von einem Charakter giebt es keine andere Erkenntniß als Anschauung. Ihr müßt selbst den Standpunkt finden, aus dem grade ihr das Ganze übersehen könnt, und müßt verstehen aus den Erscheinungen das Innere nach festen Gesetzen und sichern Ahndungen zu construiren. Für einen reellen Zweck ist also jenes Selbsterklären überflüssig. Und Offenheit in diesem Sinne zu fordern, ist eben so anmaßend als unverständig. Wer dürfte sich selbst zerlegen, wie das Object einer anatomischen Vorlesung, das Einzelne aus der Verbindung, in der es allein schön und verständlich ist, herausreißen, und auch das Feinste und Zarteste mit Worten gleichsam ausspritzen, daß es zur Ungestaltheit ausgedehnt wird? Das innere Leben verschwindet unter dieser Behandlung; sie ist der jämmerlichste Selbstmord. Der Mensch gebe sich selbst, wie ein Kunstwerk, welches im Freien ausgestellt Jedem den Zutritt verstattet, und doch nur von denen genossen und verstanden wird, die Sinn und Studium mitbringen. Er stehe frei und be-

wege sich seiner Natur gemäß, ohne zu fragen, wer ihn ansieht und wie. Diese ruhige Unbefangenheit verdient eigentlich den Namen der Offenheit allein: denn offen ist, wo hinein jeder gehen kann, ohne daß etwas gewaltthätiges nöthig wäre; versteht sich, daß er auch das, was nicht Niet- und Nagelfest ist, mit Achtung behandle. Mehr gehört nicht zu der Gastfreiheit, die der Mensch innerhalb seines Gemüthes beweisen muß: alles übrige ist nur in den Ergießungen und den Genüssen einer vertrauten Freundschaft nicht an der unrechten Stelle. Um diesen engeren Kreis erst zu finden, bedarf es freilich einer etwas zuvorkommenderen Mittheilung, einer schamhaften, schüchtern versuchenden Offenheit, die hie und da durch einen kleinen Druck ihr innerstes Dasein mit seinen Springfedern errathen läßt, und ihre Tendenz zu Liebe und Freundschaft offenbart. Sie ist aber kein permanenter Zustand, sondern wie eine Wünschelruthe schlägt sie nur da an, wo der Instinkt der Freundschaft seinen Schatz zu heben hofft. Ueber diese schmale Linie des sittlich Schönen werden liebenswürdige Seelen nur durch Mißverstand zu beiden Seiten etwas hinausgeführt. Durch mißlungene Versuche dieses schönen Instinkts zu jener interessanten Verschlossenheit, die sich nicht verstellen, sondern nur verbergen will, und die jeden, der das Vortreffliche zu ahnden weiß, so zauberisch intriguirt; durch sanguinische Hoffnungen und durch eine Reizbarkeit, welche auch von der geringsten Affinität in Bewegung gesetzt wird zu jener naiven Herzlichkeit, welche wie die Freimaurer meint, daß wenigstens der erste Grad niemals zu Vielen gegeben werden kann. Diese Erscheinungen sind erfreulich und interessant, weil sie noch an der Grenze des Besten liegen und nur der Uneingeweihte wird sie mit Manieren verwechseln, die aus reiner Unfähigkeit hervorgehn. So wie man ein nicht verstandenes Buch lieber verläugnet, so sind viele nur deswegen verschlossen, weil sie den Fragen über sich selbst ausweichen wollen; und wie Manche nicht für sich lesen können, ohne zugleich die Worte hören zu lassen, so können Manche sich nicht anschaun, ohne immer zu sagen, was sie sehen. Diese Verschlossenheit aber ist ängstlich und kindisch verlegen, und diese nur scheinbare Offenheit kümmert sich nicht, ob Jemand da ist und wer, sondern strömt ihren Stoff aus in's Weite und nach allen Richtungen wie eine elektrische Spitze. Eine andere langweilige Offenheit, der mehr mit Hörern gedient ist, ist die der Enthusiasten, die aus reinem Eifer für das Reich Gottes sich selbst vortragen, erläutern und übersetzen, weil sie glauben Normal-Seelen zu sein, an denen alles lehrreich und erbaulich ist. Heinrich Stilling mag leicht der vollkommenste unter diesen sein; und wie ist er nun ganz herunter? Mit dem was wir nur haben, können wir uns ohne so große Gefahr viel freigebiger zeigen. Erfahrungen und Erkenntnisse, deren Erwerbung von lokalen und temporellen Verhältnissen abhängt, darf keiner nur für sich haben wollen; sie müssen für jeden rechtlichen Mann immer bereit liegen. Es giebt freilich eine nicht eben beneidenswerthe Art, auch Meinungen, Gefühle und Grundsätze nur so zu haben, und mit wem es so steht, der hat natürlich für seine unbedeutende Offenheit einen weit größern Spielraum. Dagegen sind diejenigen sehr übel daran, bei denen Eigenthümlichkeit des Sinnes und Charakters überall in's Spiel kommt. Ihnen muß man erlauben, auch mit dem was anderen nur lose anzuhängen pflegt, zurückhaltender zu sein; bis vollendete Kenntniß ihrer selbst und der andern ihnen den sichern Takt giebt, die Sache, worauf es den Leuten allein ankommt, von ihrer individuellen Ansicht durchaus zu trennen und zu jedem Stoff die ihnen fremde, Jenen aber so erwünschte gemeine Form zu finden. So können Notizen und Ur-

theile mitgetheilt werden, ohne auf Ideen hinzudeuten und Empfindungen zu profaniren; und die Heiligkeit des Gemüthes kann bewahrt werden, ohne irgend einem zu versagen, was ihm auch nur entfernt gebührt. Wer es dahin gebracht hätte, könnte für jeden offen sein, nach dem Maß, welches ihm zukommt. Jeder würde glauben, ihn zu haben und zu kennen, und nur der, der ihm gleich wäre, oder dem er es gäbe, würde ihn wirklich besitzen (95 ff.).

Jämmerlich ist freilich jene praktische Philosophie der Franzosen und Engländer, von denen man meint, sie wüßten so gut was der Mensch sei, ohnerachtet sie nicht darüber speculirten was er sein solle. Jede organische Natur hat ihre Regel, ihr Sollen; und wer darum nicht weiß, wie kann der sie kennen? Woher nehmen sie denn den Eintheilungsgrund ihrer naturhistorischen Beschreibungen, und wornach messen sie den Menschen? Eben so gut aber sind sie doch als jene, die mit dem Sollen anfangen und endigen. Diese wissen nicht, daß der sittliche Mensch aus eigner Kraft sich um seine Axe frei bewegt. Sie haben den Punkt außer der Erde gefunden, den nur ein Mathematiker suchen wollen kann, aber die Erde selbst verloren. Um zu sagen was der Mensch soll, muß man einer sein, und es nebenbei auch wissen (104. Fragmentenbuch 2).

Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen.

Die Zehn Gebote.

1. Du sollst keinen Geliebten haben neben ihm; aber du sollst Freundin sein können, ohne in das Kolorit der Liebe zu spielen und zu kokettiren oder anzubeten.

2. Du sollst dir kein Ideal machen, weder eines Engels im Himmel, noch eines Helden aus einem Gedicht oder Roman, noch eines selbstgeträumten oder phantasirten; sondern du sollst einen Mann lieben wie er ist. Denn sie die Natur, deine Herrin, ist eine strenge Gottheit, welche die Schwärmerei der Mädchen heimsucht an den Frauen bis in's dritte und vierte Zeitalter ihrer Gefühle.

3. Du sollst von den Heiligthümern der Liebe auch nicht das kleinste mißbrauchen; denn die wird ihr zartes Gefühl verlieren, die ihre Gunst entweiht und sich hingiebt für Geschenke und Gaben, oder um nur in Ruhe und Frieden Mutter zu werden.

4. Merke auf den Sabbath deines Herzens, daß du ihn feierst, und wenn sie dich halten, so mache dich frei oder gehe zu Grunde.

5. Ehre die Eigenthümlichkeit und die Willkür deiner Kinder, auf daß es ihnen wohlergehe und sie kräftig leben auf Erden.

6. Du sollst nicht absichtlich lebendig machen.

7. Du sollst keine Ehe schließen, die gebrochen werden muß.

8. Du sollst nicht geliebt sein wollen wo du nicht liebst.

9. Du sollst nicht falsch Zeugniß ablegen für die Männer, du sollst ihre Barbarei nicht beschönigen mit Worten und Werken.

10. Laß dich gelüsten nach der Männer Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre. —

Der Glaube.

1. Ich glaube an die unendliche Menschheit, die da war ehe sie die Hülle der Männlichkeit und der Weiblichkeit annahm.

2. Ich glaube, daß ich nicht lebe um zu gehorchen oder um mich zu zerstreuen; sondern um zu sein und zu werden; und ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, mich dem Unendlichen wieder zu nähern, mich aus den Fesseln der Mißbildung zu erlösen und mich von den Schranken des Geschlechtes unabhängig zu machen.

3. Ich glaube an Begeisterung und Tugend, an die Würde der Kunst und den Reiz der Wissenschaft, an Freundschaft der Männer und Liebe zum Vaterlande, an vergangene Größe und künftige Veredlung (109 f.).

Auch die Sprache begegnet der Sittlichkeit schlecht. Sie ist nirgend so roh und arm, als wo es auf Bezeichnung sittlicher Begriffe ankommt. Zum Beispiel nehme ich die drei Charaktere, die sich aus den verschiednen Verbindungen zwischen Zweck und Mittel construiren lassen. Es giebt Menschen, denen unter der Hand alles was sie als Mittel behandeln, zum Zweck wird. Sie widmen sich einer Wissenschaft um ihr Glück zu machen, und werden von den Reizen derselben gefesselt. Sie suchen einen Anhänger derselben auf, und sie fangen an ihn zu lieben. Sie besuchen seine Zirkel um mit ihm zu sein, und sie werden die leidenschaftlichsten Mitglieder derselben. Sie schreiben, oder treiben schöne Künste, oder kleiden sich besser, um in diesen Zirkeln zu gefallen, und ehe man sich versieht, finden sie unabhängig von Gefallen und Mißfallen in ihren Schreibereien, in ihrem Kunststudium, in ihrer Eleganz einen innigen Genuß. Dies ist ein sehr bestimmter Charakter, der sich überall leicht erkennen läßt; hat aber die Sprache einen Namen dafür? Ein großer Kreis von verschiednen Thätigkeiten wird auf diese Art durchlaufen, und die Sprache vergönnt auch ihn deswegen veränderlich oder vielseitig zu nennen: das ist aber nur ein Theil von den Erscheinungen dieser Denkungsart, welchen sie mit manchen andern gemein hat. Menschen von dieser Art machen den endlichen Raum vom gegenwärtigen Augenblick bis zur Erreichung eines gewissen Zwecks zu einer unendlichen und in's unendliche getheilten Größe. Wem diese Fertigkeit das Endliche als etwas Unendliches zu behandeln, immer liebenswürdig erscheint, möchte sie so nennen: aber dies ist nur die Beschreibung eines Eindrucks. Für das Wesen dieses Charakters, von dem Interesse für etwas als Mittel in ein unmittelbares Interesse leicht und oft überzugehen, hat die Sprache kein Zeichen. Es giebt andre Menschen, welche den entgegengesetzten Weg gehn, und sehr leicht das was ihnen anfangs Zweck war, nur als Mittel für etwas andres behandeln; die wenn sie einen Schriftsteller leidenschaftlich gelesen haben, mit einer Charakteristik desselben endigen, wenn sie eine Wissenschaft lange getrieben haben, sich bald zur Philosophie der Wissenschaft erheben, und selbst wenn eine persönliche Anhänglichkeit sie fesselt, in Gefahr sind eine zärtliche Verbindung als Mittel zu behandeln, um eine neue Ansicht der menschlichen Natur zu gewinnen, oder über die Liebe aus eignen Experimenten zu philosophiren. Nenne mir das jemand auf deutsch! Von den Wirkungen und dem Eindruck eines solchen Charakters zu reden, ist wohlfeil: daß es groß ist das Endliche wegzuwerfen, weil man auf das Unendliche losgeht; daß es originell

ist Schranken umzureißen wo Andere einen eingeschlossenen Kreis zu sehen glauben, große Leidenschaften in reißendem Flug zu durchlaufen, und große Kunstwerke gleichsam im Vorbeigehen aufzubauen; denn das sind die natürlichen Aeußerungen eines solchen Charakters, wenn er nicht erlischt; dies zu malen hat die Sprache nicht Mangel an Worten. Es giebt einen dritten Charakter, der beide vereinigt, der so lange er einen Zweck vor Augen hat, alles wieder zum Zweck macht, was in das System desselben gehört, bei diesem endlichen Genuß dennoch das Höherstreben nicht vergißt, und mitten in seinen Riesenschritten immer wieder zu jenem zurückkehrt. Er verbindet das Talent, seine eignen Gränzen leicht zu finden und nichts zu wollen, als was man kann, mit dem seine Endzwecke mit den Kräften zugleich zu erweitern: die Weisheit und ruhige Resignation des in sich gekehrten Gemüths, mit der Energie eines äußerst elastischen und expansiblen Geistes, der durch die geringste Oeffnung, die sich darbietet, entweicht, um in einem Augenblick einen weit größern Kreis als den bisherigen auszufüllen. Er macht nie einen vergeblichen Versuch, den erkannten Schranken des Augenblicks zu entweichen, und glüht dabei doch von Sehnsucht, sich weiter auszudehnen; er widerstrebt nie dem Schicksal, aber er fordert es in jedem Augenblick auf, eine Erweiterung seines Daseins anzuweisen; er hat immer alles im Auge, was ein Mensch nur werden kann und zu werden wünschen mag, aber strebt nie nach etwas, bis der günstige Moment erschienen ist. Daß ein solcher Charakter ein vollendetes praktisches Genie wäre, daß bei ihm alles Absicht und alles Instinkt, alles Willkühr und alles Natur sein würde, das kann man sagen, aber ein Wort um das Wesen dieses Charakters zu bezeichnen, wird vergebens gesucht (136 ff.).

Die Fertigkeit, zu einem gegebenen Zweck die Mittel zu finden, welche ihn, ohne Rücksicht auf etwas andres zu nehmen, am vollkommensten erreichen, und die, sie zu wählen, daß nicht außer ihrer Beziehung auf den gegebnen Zweck noch etwas andres daraus erfolge, was entweder einen andern von unsern Zwecken hintertreibt, oder irgend einen Gegenstand für die Zukunft von unsern Bestrebungen ausschließt, sind sehr unterschiedene Talente, obgleich die Sprache für beide nur das Wort Klugheit darbietet. Man sollte es nicht an jeden verschwenden, der sich nur in den gemeinsten Fällen des Schicklichen zu bemächtigen weiß, oder der sich durch kleinliche Selbstbeobachtung eine gewisse Menschenkenntniß erworben hat, die weder etwas schweres noch etwas rühmliches ist. Man denkt sich unter Klugheit doch etwas bedeutendes und wichtiges, und das Talent aus einer Musterkarte von Mitteln die zweckmäßigsten auszuwählen ist etwas so geringfügiges, daß auch der gemeinste Verstand dazu hinreicht, und daß kaum etwas andres als leidenschaftliche Verblendung jemanden darin kann fehl gehen lassen. Sich für so ein Object mit einem so imposanten Wort in Unkosten zu stecken, lohnt wahrlich der Mühe nicht. Auch rechtfertigt es der Sprachgebrauch nicht. Man schreibt der Natur oder dem höchsten Wesen nie Klugheit zu, ohnerachtet man in allen ihren Veranstaltungen dies Talent in einem hohen Grade preist. Es wäre daher besser, dies Wort für die zweite Eigenschaft allein aufzubewahren. Bei dem Streben nach einem Zweck zugleich auf alle wirklichen und möglichen Zweck hinsehn, und die natürlichen Wirkungen, die eine jede Handlung nebenher haben kann, berechnen, das ist in der That etwas großes, und was man nur von wenigen wird rühmen können. Daß man im gemei-

nen Sprachgebrauch wirklich so etwas unter Klugheit versteht, geht auch aus dem Gefühl hervor, welches erregt wird wenn man jemanden mit einem gewissen Accent als klug preist. Das erste ist, daß er uns imponirt, und das zweite, daß wir uns nach Wohlwollen und Ironie bei dem gerühmten Manne umsehn, und daß er uns verhaßt wird wenn wir nicht beides antreffen. Das letzte dürfte eben so allgemein sein als das erste, und gewiß ist es auch, sobald man Klugheit in dieser Bedeutung nimmt, eben so natürlich. Wir hoffen nämlich von jedem Menschen, daß wir ihn mehr oder weniger zu unsern Absichten werden gebrauchen können, und zugleich wünschen wir, daß er uns durch das freie Naturspiel seines Gemüths und durch absichtslose und unverwahrte Aeußerungen ein Gegenstand des Wohlwollens und nach Gelegenheit auch ein Gegenstand für den Scherz oder den arglosen Spott werden möge. Bei andern Menschen sind wir ziemlich sicher beides allenfalls auch wider ihren Willen zu erlangen. Der ausgezeichnet kluge aber, der seine Handlungen so abmißt, daß nichts dabei herauskommen kann als was er selbst beabsichtigt, macht uns für beides bloß von seinem guten Willen abhängig; und wenn er nicht Wohlwollen besitzt, um mit Bewußtsein und Freiheit in die Absichten Andrer hineinzugehen, oder wenn es ihm an der Ironie fehlt, die ihn dahin bringen könnte absichtlich sich aus seiner Klugheit herauszusetzen und sich mit Entsagung auf dieselbe als ein Naturwesen der Gesellschaft zum beliebigen Gebrauch hinzugeben, so ist es natürlich daß wir die Stelle, die er in unserm Kreise einnimmt, von einem andern besetzt wünschen (S. 107 ff.).

Arrogant ist, wer Sinn und Charakter zugleich hat und sich dann und wann merken läßt, daß diese Verbindung gut und nützlich sei. Wer beides auch von den Weibern fodert, ist ein Weiberfeind (S. 99. Fragmentenbuch 5).

Was oft Liebe genannt wird, ist nur eine eigne Art von Magnetismus. Es fängt an mit einem beschwerlich kitzelnden en rapport Setzen, besteht in einer Desorganisation und endigt mit einem ekelhaften Hellsehen und viel Ermattung. Gewöhnlich ist auch einer dabei nüchtern (S. 100. Fragmentenbuch 1).

Jene Geschichte von einem Franzosen der alten Zeit, welcher seine Adelszeichen den Gerichten übergab, um sie wieder zu fodern, wenn er durch den Handel einiges Vermögen erlangt haben würde, ist eine Allegorie auf die Bescheidenheit. Wer den Ruhm dieser beliebten Tugend haben will, muß es mit seinem innern Adel eben so machen. Er gebe ihn der gemeinen Meynung ad depositum und erwerbe sich dadurch ein Recht ihn wieder zu fodern, daß er mit Glück und Fleiß einen Speditionshandel treibt mit fremden Verdiensten, Talenten und Einfällen, feinem und Mittelgut, wie es jeder verlangt (S. 104).

Die Geduld, sagte S., verhält sich zu Chamfort's état d'epigramme wie die Religion zur Philosophie (S. 12).

Der Cyniker dürfte eigentlich gar keine Sachen haben: denn alle Sachen, die ein Mensch hat, haben ihn doch in gewissem Sinne wieder. Es kommt also nur darauf an die Sachen so zu haben als ob man sie nicht hätte. Noch künstlicher und noch cynischer ist's aber, die Sachen so nicht zu haben als ob man sie hätte (S. 11).

Um den Unterschied der Pflichten gegen sich selbst und der Pflichten gegen andre zu bestimmen, dürften sich schwerlich andre Kennzeichen finden, als die welche jener einfältige Mensch für den der Tragödie und Komödie angab. Lachst du dabei und bekommst du am Ende etwas, so nimm's für eine Pflicht gegen dich selbst; ist dir das Weinen näher und bekommt's ein andrer, so nimm's für eine Pflicht gegen den Nächsten. Daß die ganze Eintheilung am Ende darauf hinausläuft und daß es auch ein ganz unmoralischer Unterschied ist, leuchtet ein. Es entsteht daraus die Ansicht, als ob es zwei ganz verschiedne im Streit liegende Stimmungen gebe, die entweder sorgfältig auseinandergehalten oder durch eine kleinliche Arithmetik künstlich verglichen werden müßten. Es entstehen daraus die Phantome von Hingebung, Aufopferung, Großmuth und was Alles für moralisches Unheil. Ueberhaupt ist die gesammte Moral aller Systeme eher jedes andre, nur nicht moralisch (S. 113. Tageb. 1, 24).

Dafür ist das Zeitalter noch nicht reif, sagen sie immer. Soll es deswegen unterbleiben? — Was noch nicht sein kann, muß wenigstens immer im Werden bleiben (S. 94. Leibnitzheft).

Es ist kindisch den Leuten das einreden zu wollen, wofür sie keinen Sinn haben. Thut als ob sie nicht da wären, und macht ihnen vor, was sie sehen lernen sollen. Dies ist zugleich höchst weltbürgerlich und höchst sittlich; sehr höflich und sehr cynisch (S. 93).

Man hält es für ein Unglück, daß es kein bestimmtes Gefühl der physischen Gesundheit giebt, wohl aber der Krankheit. Wie weise diese Veranstaltung der Natur sei, sieht man aus dem Zustand der Wissenschaften, wo der Fall umgekehrt ist und wo ein Wassersüchtiger, Hektischer und Gelbsüchtiger, wenn er sich mit einem Gesunden vergleicht, glaubt es gebe zwischen ihnen keinen andren Unterschied als den zwischen Fett und Mager, zwischen Brünett und Blondin (S. 76, aus Leibnitzheft 19).

Das wichtigste Stück der guten Lebensart ist die Dreistigkeit, sie denen andichten zu können, von denen man weiß, daß sie sie nicht haben: das schwerste ist, unter der Hülle der allgemeinen guten Sitte die eigenthümliche Gemeinheit zu ahnden und zu errathen (S. 125).

Wissenschaftliche Tagebücher.

1.
Neue Fragmente.

Das älteste der erhaltenen wissenschaftlichen Tagebücher Schleiermacher's trägt die Aufschrift: „vermischte Gedanken und Einfälle, September 1796, Schleiermacher, No. 2.“ Ich bezeichne es mit A.

Von Nummer 7 bis 68 (von 71 ab beginnt dann eine andre lateinische Schrift) ist aus seinem Inhalt in zwei andren Heften Einzelnes ausgewählt und in eine künstlerische Form gebracht. Es leuchtet aus den Umbildungen ein, daß durch sie aus hingeworfenen Gedanken „Fragmente“ geformt werden sollten.

Zunächst finden diese Umbildungen sich in einem Octavheft (B), im Vorigen von mir als Fragmentenbuch bezeichnet, Aufschrift: Schleiermacher's Fragmente (von Frauenhand wie es scheint): dies Heft ist zuerst 1—14 in Einem Zug geschrieben, deutsch, eine Reihe der im Athenäum gedruckten Fragmente, in einer früheren Gestalt als sie dort im Druck vorliegen (das letzte gar nicht aufgenommen). Es folgen 15—21 Fragmente, für den Druck gearbeitet, mit lateinischen Buchstaben geschrieben; sie müssen nach dem Abschluß des Manuscripts für die ersten Fragmente aufgezeichnet sein, da keines derselben für diese benutzt wurde, nur das letzte aus A entnommen (dort 21). Dann, mit andrer Tinte, lateinisch geschrieben, in Einem Zug, 22—35 (Schluß des Heftes), die erwähnten, aus Heft A der Reihe nach von 12—58 ihm entnommenen, ausgebildeten Fragmente.

Neue Umbildungen des im ersten Heft Enthaltenen finden sich dann in einem Quartheft ohne Aufschrift; ich bezeichne es C. Die drei ersten Seiten füllen 16 Fragmente, zu denen jetzt Heft A bis 68 benutzt ist. Sie sind alle, der Reihe nach, aus Heft A umgeschrieben. B kann schon darum nicht die Quelle sein, weil C in der Benutzung von A weiter reicht und auch auf seinem Weg von B Uebergangenes aufnimmt. Dabei zeigen aber die Abänderungen (vergl. etwa unter 41), daß B mitbenutzt wurde. Demnach handelte es sich um einen neuen Ansatz, das in dem Heft A Aufgezeichnete für abzudruckende Fragmente zu verwerthen. Heft C beginnt dann S. 3 unter der Aufschrift: Poesie andre Aufzeichnungen, welche wieder den Charakter des wissenschaftlichen Tagebuchs tragen und erst im Jahre 1799 geschrieben sind.

Erwägt man die dem Text anmerkungsweise zugefügten chronologischen Data, so scheint das Heft etwa von 55—67 in den Sommermonaten 1798 geschrieben. Damals wäre zuerst der Auszug B gemacht worden, neue Fragmente, welche zum Druck bestimmt waren. Wo die lateinische Schrift beginnt (sie hebt entsprechend in A unter 71 an) wären zuerst freierfundene Fragmente aufgezeichnet worden, dann hätte Schleiermacher was das Heft bot zu Hülfe genommen, entweder soweit es geschrieben war oder so lange die Absicht Fragmente aufzuzeichnen vorhielt.

Mit diesen Schlüssen stimmen zwei Briefstellen überein. Im Anfang des August etwa schrieb Schleiermacher an Friedrich (Briefw. 3, 90), daß er für die neue Serie von Fragmenten einige geschrieben. „Schön ist's,“ schreibt Friedrich, „daß Du einige Fragmente gelegt hast und ebenso schön, daß Du endlich zu Deinen vielen Gedanken auch eine Schachtel hast. Ich glaube, daß diese Begebenheit für Deine Schriftstellerei und auch für Deine ganze

äußere Existenz Epoche machen wird. Denn zu allen Analogis von Gedanken fehlt es Dir doch eigentlich an nichts als an einer Schachtel, wo Dir etwas fehlt. Wir wollen unsre Eier in guter Ruhe, wie gute Hennen miteinander verzehren. Ich habe freilich nicht viel gelegt, wenigstens nicht viel Fragmente. Doch kannst Du leicht denken, daß ich das Ideal der nächsten Masse schon ganz fertig im Kopfe trage." Nun vergleiche man was er an die Herz schreibt in derselben Zeit: „Noch sage ich den herzlichsten Dank dafür, daß Sie Schleiermacher eine Gedankenschachtel geschenkt haben. Sie schenken mir dabei eigentlich noch mehr als ihm selbst. Er profitirt blos die Schachtel und hätte die Gedanken sonst doch gehabt und für sich behalten. Das wird ihm nun gelegt und er muß wöchentlich seine Zahl Eier auf dem Herrengut abliefern" (3, 94).

Den Scherz, den Henriette Herz machte (vielleicht steht die Frauenhand auf dem kleinen Heft mit ihm in Beziehung) kann man nicht mehr errathen. Aber wahrscheinlich sind doch die in dem Octavheft eingeschriebenen Fragmente die welche er damals an Henriette Herz abliefern mußte. Zweifellos aber sind sie die im Sommer 1798 begonnene Serie von neuen Fragmenten, welche mit denen Friedrich's zusammen im Athenäum erscheinen sollten.

2.

Aufzeichnungen für eine Schrift über die gute Lebensart.

Am 15. Februar 1799 schreibt Schleiermacher an Henriette Herz: „ich habe meinen Dialog im Platon gelesen, ich habe ein kleines Stück Religion gemacht, ich habe Briefe geschrieben, kurz ich habe Alles versucht außer die gute Lebensart — und was soll ich mit dieser ohne Gesellschaft?" Diese Anspielung wird verständlich, indem man von No. 84 bis 193 des ersten Tagebuchs (A) (wozu nehme Athen. 1, 2, 125. Fragmentenbuch (B) No. 19) Aufzeichnungen zu einer Abhandlung über die gute Lebensart vorfindet. Die Aufzeichnungen reichen bis in das Jahr 1799. Die Reden über Religion verdrängten offenbar diesen kleineren Plan einer Theorie der Geselligkeit. In der von mir versuchten Rekonstruktion konnten nur die Grundzüge gegeben werden. Dem kritischen Leser bleibt vieles Einzelne überlassen.

Ich lasse nunmehr das erste Tagebuch, mit wenigen Auslassungen, folgen; es besteht aus elf Blättern, drei einzelne Blätter bilden die Fortsetzung, die Zahlen sind bis 211 von Schleiermacher; die letzten habe ich zugefügt. Als Anmerkung eingefügt ist der Chronologie gemäß dasjenige, was im Oktavheft B nicht in die ethischen Rhapsodien aufgenommen ist (1—13) oder zur Fortsetzung der Fragmente gehört (21—35).

I.

Vermischte Gedanken und Einfälle

(begonnen September 1796).

7. Im Menschen ist es nicht wie in der Gesellschaft. In dieser wird jede erledigte Stelle sogleich wieder besetzt und die Organe der Gesellschaft bemerken die Verschiedenheit, welche daraus entsteht, nur selten. Dem Menschen stirbt mit jedem, der ihm abstirbt, ein Theil seines Wesens ab.

Jede Aeußerung eines Menschen ist ein Akkord, für den der Grundton fehlt, wenn derjenige nicht mehr da ist, der ihn hervorlockt. Sie ist dann unverständlich oder stumm, und es bleibt im Gemüth nur die Erinnerung an Harmonien, die nicht mehr klingen. So sterben wir stückweise. Wem schon viele gestorben sind, der hat keine Harmonien mehr zu verlieren und wenn er nachstirbt, reißt er nur andern die Grundtöne ab zu ihren Akkorden. So sterben wenig bessere Menschen, aber jeder tödtet, indem er stirbt, nachdem er vielfach getödtet worden, so lange er lebte. Den 18. Aug. 1797. Veranlaßt durch einen Brief an Lotte (Brfw. 1, 144. vgl. die Monologen). [C. 1].

---

8. Es läßt sich für die Manier dadurch zu trösten, daß man auf niedrigere Standpunkte verweiset, doch etwas sagen. Die Güter der Erde nämlich sind endlich und nehmen ein bestimmtes Quantum ein und der kann sagen, er habe Ursache zu klagen, welcher weniger zu haben glaubt als auf seinen Theil gehöre. Diese Meinung aber wird widerlegt, wenn er noch auf viele unter sich zu sehen hat.

---

9. In der Kantischen Moral ist eine besondere Theorie nöthig, um die Maximen zu den Handlungen zu finden. Krispin konnte sagen: ich will daß es ein allgemeines Gesetz werde, die Güter der Erde an den zu bringen, der ihrer am meisten bedarf. Diese Theorie ist zu finden.

---

10. Die einzelnen Tugenden sind wie die Blumen der Orientalen. Einzeln mögen sie lieblich für die Sinne sein, aber die symbolische Bedeutung erhalten sie erst, wenn sie im Kranz vereinigt sind (und nach einer gemeinschaftlichen Idee ausgelegt werden). 10. Sept. 1797 (vgl. 1, 156).

---

11. Man muß oft die Bedeutung eines Worts aus einer fremden Sprache nur durch die Vergleichung verschiedner Fälle errathen, trotz der Wörterbücher. So auch die Bedeutung eines Begriffs in einer fremden Philosophie trotz der Definition [C. 2] [1].

---

12. Die Weiber hören oft aus Eitelkeit auf eitel zu sein, weil die Eitelkeit ihnen nicht eitel genug ist [B. 22].

---

13. Die Höflichkeit, insofern sie eine Art der Dankbarkeit ist, ist eben so verächtlich; wenn man z. B. alles schön findet was uns Andre mit Mühe zeigen.

---

14. Wer gegen die Vorurtheile des Zeitalters öffentlich auftritt, verdient nicht nur den Dank derer, welche ihn lesen, sondern wenn ihn nur die Rechten lesen, auch den Dank derer, die ihn nicht gelesen haben. Besonders gilt das von der Literatur [B. 23].

---

[1]) A: Ohne Lexicon muß man die Bedeutung aus Vergleichung verschiedner Fälle errathen, so auch im Lesen ohne Definitionen.

15. Es giebt nur zwei Tugenden, 1. die philosophische Tugend oder die reine Menschenliebe, d. i. das Bestreben das Ich absolut zu setzen, die Menschheit zu machen und zu erhöhen; 2. die heroische Tugend oder die reine Freiheitsliebe, d. i. das Bestreben dem Ich überall die Herrschaft über die verbundene Natur zu sichern. In diesen beiden Tugenden giebt es nun zwei Sinnesarten. 1. Die genialische. Diese will überall + setzen, und setzt also nicht nur — sondern auch 0 entgegen. 2. Die Correcte. Diese will nur — nicht setzen, und ist also auch schon mit 0 zufrieden. Jene gebrauchen die Tugend als constitutive Idee, diese nur als regulative. Jene stehen auf dem transcendentalen praktischen Standpunkt; sie wollen ihr Ich machen, und sie sind immer Freiheitsgläubige. Diese stehen auf dem empirischen Standpunkt; sie wollen ihr Ich nur darstellen nach Maaßgabe der empirischen Verhältnisse; weil sie weiter nichts zu können glauben, so sind sie entweder Fatalisten, oder die Freiheit ist ihnen ein Mysterium. Unter die letztere Gattung scheint beinahe Kant zu gehören, oder er sinkt wenigstens bisweilen so tief, wenigstens hat er nur ein Gesetz für die Correctheit gegeben. Wodurch wird den Correcten die Materie zur Subsumtion unter ihr negatives Gesetz gegeben? Offenbar nicht durch das Vernunftinteresse, auch nicht durch das Freiheitsinteresse, sondern durch das praktisch empirische, durch das was darauf abzweckt die Verbindung der Natur mit der reinen Menschheit zu unterhalten. Dieses Lebensinteresse gehört aber gar nicht zur Tugend; es kommen auf diesem Wege nicht Tugendhafte heraus, sondern nur solche, die tugendhaft leben. Eben so wenig gehört zur Tugend das intellectuelle Interesse, welches darauf gerichtet ist, die Existenz des Ich in seiner mittelbaren Verbindung mit der äußern Natur zu erhalten durch Reflexion, nämlich durch die nothwendige Reflexion. Daher gehört die wissenschaftliche Bildung gar nicht zur Tugend, wohl aber die geschichtliche, denn diese führt zur Bildung des absoluten. Daher haben für philosophische Naturen die Wissenschaften kein anderes Interesse als ein historisches. Die Erhaltung des Lebens oder die Vermehrung des Wissens unter die Bestandtheile der Tugend setzen, involvirt lauter Widersprüche. Insofern die philosophische Tugend gesellig ist, heißt sie die religiöse, das Bestreben auch andern Individuen zur Setzung ihres absoluten Ich behülflich zu sein. Insofern die heroische Tugend gesellig ist, heißt sie die kosmopolitische. Es ist nur eine falsche Abstraction, daß man die gesellige Tugend als etwas besonderes angesehen hat. Denn da ein Mensch nicht möglich ist ohne andre, so giebt es auch keine Tugend, die nicht an sich selbst gesellig wäre.

15[2]). Gutmüthigkeit ist Achtung für die reine Passivität, oder Dankbarkeit für das unterlassene Böse [B. 24].

---

16. Jede Tugend bei welcher Collision möglich ist, das heißt welche noch andre Grenzen hat als die ihres Begriffs ist nothwendig eine falsche Tugend.

---

[2]) Die Nummer zweimal. A: die Achtung für die reine Passivität, welche man so oft Gutmüthigkeit nennt, gehört auch mit zur Dankbarkeit.

17. Bei Fichte ist das Ich stolz, bei Kant ist es eitel, bei einem ächten Skeptiker würde es ironisch sein, bei Spinoza ist es liberal oder wenn man will höflich. Zu einem anmaßenden Ich hat man es noch gar nicht gebracht [C. 3, auch B. 25].

---

18. Wenn man die Widersprüche, welche dem Begriff der Popularität für den Theologen anhangen, hinwegnimmt, welche nur dadurch hineingekommen sind, daß die Aufgabe unter den gegebnen Umständen nicht zu lösen ist, so bleibt nichts übrig als Popularität ist Lokalität. Nämlich eine doppelte: erstlich lokaler Gegenstand — dies bezieht sich auf den locus der Moralität, dann lokale Einkleidung — dies bezieht sich auf den locus der Kultur. Weil wir nun diese wahren Schranken nicht construiren können, machen wir uns erdichtete und dadurch wird unsere Manier in der Religionslehre illiberal. Dies ist nicht zu vermeiden, bis uns bessere Verhältnisse gegeben werden.

---

19. Rhetorisch ist ein Vortrag der so geordnet ist, daß der Effekt der einzelnen Theile durch ihren Ort bestimmt wird — er ist entgegengesetzt dem logischen, wo der Ort jedes Theils durch seine organische Position in einem System bestimmt wird; man kann auch geradezu sagen wo der Ort durch den Effekt bestimmt wird. Das Rhetorische ist eine Eigenschaft der Anordnung, nicht von der Qualität der einzelnen Theile abhängig. Diese macht den Vortrag poetisch. Eine Predigt darf in angemessnem Grade rhetorisch sein, aber nur in einem sehr eingeschränkten Grade poetisch. Logische Predigten thun nur selten gut. Das Rhetorische kann eine Predigt nie unpopulär machen, das Logische macht sie nie unfaßlich, das Poetische macht sie nie unangenehm, aber das Rhetorische kann sie sehr leicht unsittlich, das Logische sehr leicht uninteressant und das Poetische sehr leicht unwirksam machen, weil man statt des Willens nur die Empfindung ergreift und diese wirkt bei den Menschen nicht immer auf jenen. d. 29. Sept. 1797.

---

20. Die Geduld verhält u. s. w. Athen. S. 12.

---

21. So wie viele sagen: „das verstehe ich nicht, also taugt es nicht," so sagen andre: „der versteht mich nicht, also taugt er nicht." Was ist wol anmaßender? [C. 4.][3])

---

23. Wenn man die Moral als Gesetzgebung betrachtet, so sind die Eudaimonisten Anarchisten, die Gemeinbestler Aristokraten und die Kantianer für's repräsentative System. Betrachtet man die Moral als Wissenschaft, die ihre Axiome anderswoher nehmen muß, so sind die Eudaimonisten Proba-

---

[3]) A dafſ. bis „was ist" u. s. w. B. 21. Diejenigen, welche sagen: „das verstehe ich nicht, also taugt es nicht" verlangen natürlich, daß andre sagen sollen: „der versteht mich nicht, also taugt er nichts" (diese schärfere Fassung wohl bei Abschrift in C übersehen, weil in B das Fragment außer der Reihe steht; daher kein Einwand gegen die aufgestellte Ordnung).

bilisten, die Allgemeinbestler Poeten (es soll ein Kunstwerk dargestellt werden), und die Kantianer Logiker.

---

24. Die Eintheilung u. s. w. Fragm. S. 113 „Um den Unterschied“ (erweitert).

---

25. Die angewandte Moral ist höchst unmoralisch. Der Moralist muß die Verhältnisse nicht finden, sondern erst machen. Moral des häuslichen Lebens: ist denn das häusliche Leben selbst etwas moralisches? Und so mit den andern?

---

26. Ein Capitel in der Moral fehlt uns ganz, nämlich von der Verbindlichkeit, das Unmoralische in der jetzigen Art zu existiren auszurotten.

---

27. Nach Kant besteht die ganze Tugendprocedur darin, daß man sich in eine permanente Jury constituirt, und immerfort über die Maximen, die sich präsentiren, Gericht hält, oder noch besser wie ein Turniergericht, wo die Ritter ihre Wappenprobe ablegen müssen. Kommt ein Turnierfähiger, so wird er in die Schranken gelassen und in die Trompete gestoßen gar weidlich. Kommt aber keiner — ja die Turnierrichter können keinen machen.

---

28. Es giebt Menschen, die Geist haben, er ist aber mit soviel Wärmestoff gebunden, daß er nie anders als in Dampfgestalt erscheint und daß man ihn nicht fixiren kann ohne ihn zu neutralisiren (daraus Athen. 93).

---

29. Manche Menschen ziehen aus der Atmosphäre, welche sie umgiebt, nichts an, sondern setzen bloß ihr Wasser an dieselbe ab, wie das mineralische Alkali; andere verhalten sich wie das vegetabilische; bringt sie wohin ihr wollt: sie ziehen nur Wasser an [C. 5].

---

30. Der Unterschied zwischen Enthusiasmus und Leidenschaft liegt bloß in der Realität des Gegenstandes. Könnte der Enthusiast seine Idee realisiren: so würde er, den besten Fall vorausgesetzt, zu einer gemeinen Leidenschaft herabsinken. Nur die Schlechtigkeit der Welt macht die Enthusiasten groß [C. 6. gleichlautend B. 26].

---

31. Klugheit ist Beobachtung des Gesetzes der Sparsamkeit. Man findet auch gewöhnlich, daß recht sparsame Menschen klug sind.

---

32. Weisheit besteht darin, daß man nichts wolle was man nicht kann; Klugheit darin, daß man nichts thue als was man will (Keim zu Fr. 107 f.).

---

33. Klugheit ist Richtung jeder einzelnen Handlung auf die Totalität der Zwecke; List ist Richtung aller Handlungen auf einen einzelnen Zweck.

---

34. Das einzige Kunstwerk was manche Menschen darstellen ist, daß sie an ihrer Unklugheit flicken.

35. Die Leidenschaft kann listig sein, aber nie klug. Und das hat sie mit der Dummheit gemein.

36. Der Imperativ der genialischen Narrheit heißt: Es soll alles Scherz werden, und das Ziel worauf sie hinausgeht ist also absolute Antithese. Der Narr läßt sich bezahlen, damit auch das Scherz werde, daß alles Scherz ist; denn auf diese Art ist ihm der Scherz Ernst. Der Narr allein ist nicht verrückt. Denn ihm ist die ganze Welt zurecht gerückt, weil es zu allem eine absolute Antithese daneben giebt, die er nur aufsucht. Der Narr allein ist reich; denn er allein besitzt alles zu beliebigem Gebrauch. Der Narr allein ist ein König; denn er hat sich von allen Gesetzen dispensirt, und diese Dispensation wird in jedem Augenblick anerkannt und erneuert [C. 7].

37. Diejenigen, welche ihr Glück für Talent halten, sind geneigt ihren Mangel an Unglück für bon sens, ihre Ungeschicktheit für Unglück, und ihr Unglück für ein Produkt ihrer Genialität zu halten [C. 8. B. 2]

38. Wenn die Weiber eine politische Existenz bekämen: wäre nicht zu besorgen, daß die Liebe und mit ihr der intelligible Despotismus und die formlose Gewalt, zu deren Darstellung die Weiber von Natur bestimmt sind, verloren gehen würden?

39. Die eigentliche Erziehung besteht aus drei Stücken: Man muß die Kinder einrichten (die Glieder), abrichten und unterrichten.

40. Wenn die Menschen auf dem Meere der Zeit angeschwommen kommen, klein und groß, werden sie langsam ausgedörrt an dem Feuer des pädagogischen Zwanges, eingerieben mit dem Salz alter Vorurtheile, und wenn sie dann eng zusammengepreßt in dem großen Gefängniß der Staatsformen beisammen liegen, so entsteht aus diesem ängstlichen Druck eine pikante Brühe, die man den Geist der Zeit nennt. Mit den Heringen nimmt man dieselbe Procedur vor; aber erst wenn sie todt sind [C. 9. B. 28].

41. Streitigkeiten, und besonders literarische, sind das feinste Reagens auf Illiberalität [C. 10[4]).]

42. Kleine sentimentale Freuden gleichen dem Musenalmanach, der erst für's künftige Jahr erscheint, aber vergessen ist, ehe es angeht. Xenien sichern ihm ein längeres Leben als Musterstücke [B. 30. C. 11].

[4]) A. Streitigkeiten verhalten sich zur Illiberalität, wie salzsaure Schwererde zur Vitriolsäure. B. 9. Streitigkeiten sind das feinste Reagens auf Illiberalität.

43. Intrigue ist die Kunst, Krieg gegen die Klugheit der andern zu führen.

44. Es giebt Menschen, denen alles was sie als Mittel behandeln wollten, unter der Hand zu einem Zweck wird. Dies ist praktische Empfindsamkeit; denn Empfindung ist Genuß ohne Begehren. Es giebt andre, denen alles was ihnen Zweck war zum Mittel wird. Dies ist praktische Leidenschaftlichkeit; denn Leidenschaft ist Begehren ohne Genuß. Beide kommen zuletzt dahin absichtslos zu handeln, jene aus Natur, diese aus Willkür [Keim zu Ath. S. 136[5])].

45. Mein Begriff von Weisheit wird durch den Sprachgebrauch bestätigt, wenn man von Weisheit der Natur redet. Sie besteht nämlich darin, daß was wir auch für einen Zweck annehmen, wir auch Mittel dazu finden. d. h. darin, daß sie keine Zwecke hat ohne Mittel dazu zu haben. Eben so mit Klugheit. Man sagt nie, daß die Natur klug ist, weil sie auf nichts außer sich Rücksicht zu nehmen braucht. Vielleicht hat man den Teufel deswegen erfunden, um Gott auch Klugheit zuschreiben zu können. — Auch der politische Gebrauch bestätigt es (zu Athen. S. 108).

46. Intrigue ist potentiirte List, wenn man nämlich den Leuten erst die Zwecke beibringt, um derentwillen sie die Handlung, die wir brauchen wollen, verrichten müssen.

47. Die meisten Menschen gleichen den vorweltlichen Naturprodukten, denen es an der Kraft fehlte sich wieder zu erzeugen (zu Ath. S. 103).

48. Liebenswürdig ist wer liebt, d. h. wer überall im Endlichen das Unendliche findet. Groß, wer das Endliche um des Unendlichen willen wegwirft. Vollendet, wer beides vereinigt (zu Ath. 136ff.) [C. 12].

49. List macht völlig unliebenswürdig, Intrigue verhaßt; Klugheit ohne Ironie und Wohlwollen erkältet bis zum unerträglichen.

50. Schlau ist derjenige, welcher abwartet bis ihm andre die Mittel zu seinem Zwecke hervorbringen.

51—53. Originell (in gemeinem Sinn) ist wer es wagt etwas zu thun was erst in hundert Jahren Mode werden kann. Artig ist wer alle Gesetze beobachtet, die keiner gemacht haben will und über die sich jeder beklagt oder wer es sich sauer werden läßt unnütz zu sein. Naiv ist alles, was man für eine Satyre nehmen müßte wenn es nicht unwillkürlich wäre. Stolz ist wer da ist ohne um Erlaubniß gebeten zu haben [B. 31—34. C. 13].

[5]) Nach 3, 74 im März 1798 war das hieraus gebildete Fragment (cyklische Praxis schon fertig; demnach ist dieser Gedanken vorher bereits niedergeschrieben.

54. Bescheiden sein heißt wie jener verarmte Edelmann u. s. w. (Athen. S. 104)[6].

55. Richter ist ein mystischer Phantast und ein parodirender Humorist. Richter's Werke sind nicht Poesie, sondern nur Malerei und Musik. Seine Hauptsachen sind Schlachtstücke des menschlichen Herzens auf gut westindisch, wo die Naturmenschen von den Weltleuten mit Hunden gehetzt werden, die denn gleich drüber her sind wenn wo ein Stück abfliegt. Seine Musik besteht aus Adagios mit Posaunenstößen und Presto's mit obligaten Thränen. Bis zu einem ordentlichen Andante oder Allegro bringt er's nie. Er giebt seine Concerte unter einem künstlichen Himmel wie der Prinz im Triumph der Empfindsamkeit, wo mehr Sonnen sind als in allen Milchstraßen und mehr Nebel als in ganz England. Seine Weiber sind immer einen Zoll über die Liebe erhaben und wachsen über den Helden hinaus wie die wachsende Jungfrau auf einem Wappen über dem Helm und um Menschen zu sein fehlt ihnen nichts als die erdigten Theile, welche den zarten Gallert ihrer sublimen Sentimentalität zu einer tüchtigen Faser zusammenarbeiten könnten.

56. Richter annihilirt Alles um es zum Stoff für die Phantasterei zu brauchen, die Wissenschaften für die witzige. Auch seine Individua streben dahin sich zu vernichten durch absolute Gemeinschaft der Phantasie und Alles ist voll Elegien, daß das nicht gelingen will. Daß seine Weiber über die Liebe eigentlich erhaben sind, scheint er selbst zu fühlen, indem er ihnen seine Helden immer untreu werden läßt. Viktor der Fürstin[7]), Gustav der Residentin[8]). Glaubt er, daß diese Trennung des Geistigen vom Physischen Natur ist?

57. Richter's Vergleichungen sind wie ein Reimbuch. Alles auch das Entgegengesetzteste ist auf einen Fleck zusammengehäuft zum Aussuchen. Sie sind roher Stoff für den Witz[9]).

58. Ein Testament ist eine Weihnachtsbescheerung am Ende des Lebens [B. 35].

59. Die Moral geht auf's Handeln, das Naturrecht auf's Sein, die Politik auf's Werden. Die Moral beruht auf der Deduktion der Thierheit neben der Menschheit in uns, das Naturrecht auf der Deduktion der Menschheit außer uns und die Politik auf der Deduktion der Menschheit und Thierheit nach uns.

[6]) Bis hierher geht die Benutzung der Bemerkungen in den Fragmenten des Athenäum. Spätestens Anfang Juni 1798 (3, 177 war Schleiermacher's Beschäftigung mit diesen abgeschlossen. Hieraus ergiebt sich eine ungefähre, freilich auch noch sehr unsichere Bestimmung für die Zeit der folgenden Bemerkungen. [7]) Hesperus. [8]) unsichtbare Loge. [9]) Vgl. zu 55—57 Briefw. 1, 79, daß Jean Paul im Juli 1798 nach Berlin kommen wollte und Schleiermacher seiner Bekanntschaft entgegensah. Er kam dann erst 1800 (Fürst. Henr. Herz 177).

61. Die einzige Deduktion der Zwecke, welche zugleich Pflichten sind, in Kant's Ethik besteht darin, daß sie nicht umgekehrt werden können. Der eine entsteht aus Frömmigkeit — der Natur Ehre zu machen; der andre aus Höflichkeit — damit doch anderer Menschen Glückseligkeit, ohneradhtet sie ihnen selbst nicht Pflicht sein darf, moralisch gewirkt werde.

---

62. Man hat sich oft an das Dictum gehalten, daß die Kritik der reinen Vernunft kein System sein sollte, und dann vergessen, daß die Metaphysik der Natur das System war. Könnte man doch auch vergessen, daß die Metaphysik der Sitten das System zur Kriiik der praktischen Vernunft ist!

---

63. Auf die letzten Tage des Jahres soll man sich allen Genuß und alle Erinnerungen zusammen häufen, wie Kinder sich den besten Bissen zuletzt verwahren [C. 14].

---

64. Viele Schriftsteller machen tausend vergebliche Versuche als solche zu existiren und verschwenden die vergeblichsten Bestrebungen auf allen Feldern, nur da nicht, wo sie etwas leisten könnten. Geht es ihnen etwa wie jenem Juden, der seinen Geldbeutel vermißte und nachdem er alles vergeblich durchwühlt hatte, sich hartnäckig weigerte, auch in der letzten Tasche nachzusuchen, weil er sich hängen müßte, wenn auch dort das verlorne Gut nicht zu finden wäre? Wollen sie aber da nicht versuchen wo die Natur sie angewiesen hat, so mögen sie sich lieber gleich hängen ohne unnützen Lärm zu machen.

67. Ein Brief bedarf allerdings einer gewissen Dosis von Derbheit um anzukommen, denn es fehlt ihm an allen mimischen Erläuterungen, welche dem Gespräch zu Hülfe kommen [C. 15] [10]).

---

68. Jemanden aus einem Briefe an einen dritten kennen zu lernen, ist eine unbestimmte Aufgabe; denn man muß zwei unbekannte Größen finden, sein Verhältniß zu diesem dritten, und seine Geschicklichkeit es zu behandeln. Sie kann auch nur so gelöst werden, indem man die Grenzen bestimmt, zwischen denen die eine liegen kann. Dazu dient der Stil und die Behandlung [C. 16].

---

69. Mancher Abschnitt aus einem Garve'schen Aufsatz ist eine Predigt, nicht der Materie nach, sondern weil er nicht rein philosophisch sondern rhetorisch ausgeführt ist.

---

[10]) Schlegel an die Herz d. 24. Aug.: „übrigens befolge ich Schleiermacher's Maxime, daß unfrankirte Sendungen am sichersten gehn, die eigentlich stimmt mit meinem Satz, daß ein Brief immer eine gewisse Grobheit haben muß, damit er richtig ankommt." Schleiermacher machte damals neue Fragmente (1, 79) und notirte wohl gleich diese Erweiterung der Bemerkung Friedrich's.

71. Man hat populäre Schriften für das Volk, welches liest und für das Volk, welches nicht liest; denn wer noch nicht allein liest, kann noch nicht lesen. Was populär ist, muß ganz temporell und ganz local sein (was als Werk gelesen sein will, ist nie populär). Dem Inhalt nach ganz praktisch, aber nicht praktisch über die Speculation, so wenig als speculativ über das Praktische.

72. War das exoterische der Alten nicht ganz etwas andres als unser populäres?

73. Populär-philosophische Schriften sollen eigentlich Anwendungen der Philosophie auf den Geist und das Interesse der Zeit sein. So weit sind wir aber noch nicht; auch die besten sind nur ein Uebergang aus dem gemeinen Leben in die Philosophie, oder ein Rückzug aus der Philosophie in's gemeine Leben (ein Streben des Gemeinen nach philosophischer Form, oder ein ehrenvoller Rückzug des Gemeinen aus der Philosophie in's Leben).

74. Der Form nach muß alles populäre mehr oder weniger diagisch sein.

75. Subject, Object und Subject-Object als Betrachtungsarten des Ich sind nur Anwendungen der Kategorie von Eins, Vieles und Alles [11]).

[11]) Vergl. Fichte's Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797. z. B. G. W. 1, 529.

Hier fügen wir No. 14—20 des Octavheftes „Fragmente Schleiermacher's" (mit B bezeichnet) ein, die einzigen dieses Heftes, welche demselben allein angehören, etwa gleichzeitig mit den Aufzeichnungen des großen Heftes (A) von No. 71 ab (nur No. 14 etwas früher).

B. 15. Beiläufig erfährt man in der Rechtslehre, daß Kant bei Beurtheilung der Nützlichkeit des Hausgeflügels es mit den Hühnern hält gegen die Gänse, und doch glaubt er, daß die Publicität d. h. der Gänsekiel die einzige rechtmäßige Schutzwehr gegen die Tyrannei sei. Man sollte glauben, er habe alles mit Hühnerfedern geschrieben, und aus dieser Hypothese ließe sich freilich das gekritzelte, was in seinen Schriften durchaus herrscht, gar leicht erklären.

B. 16. Menschen, die nichts in sich fertig machen, auch nicht einen Gedanken, glauben oft in den größten Werken der trefflichsten Künstler was sie gedacht haben wieder zu finden. Sie haben aber eigentlich nicht gedacht sondern geträumt. Träume und Ahndungen glaubt man aber um ihrer Unbestimmtheit willen erfüllt zu sehen, sobald sich etwas großes oder unerwartetes ereignet. Diese philosophische Träumerei ist gemein genug, und je unbescheidener sie einer treibt, desto mehr Hoffnung kann man von ihm haben.

76. Ein sehr sittlicher Mensch, der von Natur weder feig noch faul ist, heißt groß — falsch kann er dabei sein. Einer der weder feig noch falsch ist, heißt edel — faul kann er dabei sein. Der Muth ist also immer noch ein großer Punkt bei der sittlichen Beurtheilung, er liegt bei beiden auszeichnenden Benennungen zu Grunde. Verhältniß des großen und edlen zu den beiden Geschlechtern.

---

77. Ob es nicht am höflichsten ist, jemandem ohne Gründe abzuschlagen, weil ihm dann die schmeichelhafte Idee bleibt, er könne Recht gehabt haben? Auch dies gehört zu der allgemeinen Antinomie des Gefühls und Begriffs.

---

78. In der Geschichte läßt man gewöhnlich die Geschichte des Bodens aus, und eben deswegen ist sie so wenig anschaulich, und was eigentlich den Ruhm des Menschen ausmacht, nämlich die Beherrschung der Erde, das kommt gar nicht zum Vorschein. In der Geschichte der Literatur geht es eben so; eine Geschichte des Publicums, dessen was man hat sagen dürfen und was man hat lassen wollen ꝛc., wäre eine wahre literarische Klimatologie.

---

79. Man kann sehr gut einsehen, daß die Lehre von der Ungerechtigkeit der Kriege nicht in die Taktik gehört und doch kein sonderlicher Taktiker sein.

---

80. Aus der Physik, der Lehre von der Qualität der Kräfte, die Mathematik entfernen wollen, ist eben so arg, als wie Brown aus der Physiologie die Lehre von den specifischen Reizen herauszutreiben.

B. 17. T. sagte, die Spartaner hielten sich die Heloten ausdrücklich dazu, um den Contrast des unsittlichen und thierischen gegen das menschliche darzustellen. Das war hart. Wir haben dergleichen nicht nöthig, am wenigsten in der Literatur. Denn die würdigsten und gebildetsten Männer geben sich freiwillig dazu her, den Contrast des gemeinen und schlechten gegen das göttliche und schöne recht anschaulich zu machen.

B. 18. Als jemand meinte, es verderbe den Genuß, wenn man den Ariost u. s. w. kenne, im Wieland jedesmal zu finden, woher das Schöne sei, sagte H.[1] (mit Unrecht): „wenn ich an einer Frau die schönsten langen Haare sehe, stört mich's nicht, wenn ich auch weiß, daß sie falsch sind; Einer hat sie doch so beisammen gehabt, denke ich, und das ist ja die ganze Freude." Ja wohl, wenn nur nicht das Werk und der Künstler geschätzt werden sollen.

B. 19. Oft finden sie etwas grob, weil sie selbst in der guten Lebensart noch nicht weit gekommen sind. So findet man es arrogant, wenn ein Schriftsteller um der Präcision willen auch den schwereren Ausdruck nicht

[1]) Henriette Herz.

81. Eintheilen, classificiren, kurz gebrauchen muß die Philosophie der Physik den Begriff der Materie gar nicht, sondern ihn entweder destruiren, oder schlechthin nur setzen.

82. Die Autoren machen selten absichtlich Terminologien sondern nur die Aner.

83. Daß man die Juden schwören läßt und sie dennoch unfähig bleiben ein Zeugniß abzulegen, ist der bitterste Widerspruch.[12])

84 [13]). Die gute Lebensart hat einen negativen und einen positiven Theil; in diesem herrschen die Widersprüche eben so gut als in jenem.

85. Die Historie ist immer religiös und die Religion muß ihrer Natur nach historisch sein.

86. Dogmen, selbst das ursprüngliche, entstehen nur bei Entbindungen des religiösen Sinnes und es bleibt gewöhnlich nachher nur das caput mortuum desselben zurück.

87. Das Christenthum ist immer nur ein relativer Begriff, wie muß man ihn also gegen die verschiednen Partheien modificiren?

[12]) Sendschreiben an Teller von einigen Hausvätern jüdischer Religion 1799 (die Bemerkung wohl noch nicht durch dasselbe angeregt). [13]) Von hier beginnen die Studien zum Aufsatz über die gute Lebensart.

---

scheut. Ich finde es dagegen artig vorauszusetzen, daß der Leser so schnell denken könne und grob ihm ein großes Accompagnement von Worten zum Besten zu geben, weil man meint, er sei doch mit dem kleinen Gedanken nicht eher auf dem Rande. Es ist grob, die Bücher noch eben so lang zu machen als sonst, da das Leben immer kürzer wird, je mehr der Gegenstände werden von denen man wissen muß, und es ist höchst artig, wenn man dem Publico etwas zu sagen hat, es so kurz zu machen als möglich, denn es liegt doch der Glaube darin, daß das Lesen nur eine Nebensache ist.

B. 20. Derselbe Eindruck kann oft auf ganz entgegengesetzte Arten hervorgebracht werden, und dann geschieht es wol, daß eine der andern untergeschoben wird. So ist es eine sonderbare Katachrese, daß jetzt viele das dunkel nennen, was eigentlich blendend ist, d. h. mehr Licht hat als sie ertragen können. Beides läßt sich aber leicht und sicher daran unterscheiden, daß das Blendende einen stechenden Schmerz verursacht, der sich nach und nach über das ganze Wesen verbreitet.

88. Was vertheidigt werden soll, muß ganz aus sich selbst vertheidigt werden, so auch die Religion, nicht als Mittel.

---

89. Man kann völlig rechtlich sein ohne Religion, aber vielleicht nicht ganz moralisch, denn das entindividualisiren deutet doch zuletzt auf ein höchstes Individuum. Auch ist die Moral historisch.

---

90. Quellen der Antinomie in der guten Lebensart sind folgende: Die gegen den Einzelnen und die gegen das Ganze, die natürliche und die positive, die Behandlung als Mittel und die als Zweck, der Buchstabe und der Geist.

---

91. Thym über die Simplicität des Predigens in Teller's n(euem) M(agazin). 6. 1[14]).

---

92. Es giebt auch in der guten Lebensart einen Widerstreit des Wesens mit dem Schein — nämlich Wohlbehagen soll immer die Erscheinung einer freien Humanitätsäußerung sein. Das Streben nach dieser Erscheinung, gleichviel auf welchem Wege, ist der Schein. Der Geist ist das Streben nach freier Wechselwirkung, der Buchstabe das Selbstzurücksetzen. Zu III.

---

93. Die Materie kommt in dreierlei Form vor: als Element (freie Stoffe), als Masse (gebunden und in eigenthümlicher Gestalt) und als System (in Körpern d. h. in organischen Ganzen). Man kann auch der zweiten Form einen gewissen Organismus nicht absprechen, die erste ist im strengsten Sinn nur fingirt; denn es darf nie angenommen werden, daß etwas schlechthin Element sei. Hiervon hat Leibnitz etwas zwischendurch gesehen. Das Element ist seine piscina.

---

94. Jedes System hat seine Atmosphäre d. h. seinen Kreis von Elementen, aus dem es assimilirt und in den es reducirt, so gut wie ein Weltkörper.

---

95. Gieb Andern Gelegenheit zu glänzen, gehört zum Buchstaben, und setzt voraus, daß man sie als ursprünglich passiv annimmt, so daß sie erst gereizt werden müssen. Zu III. (Knigge I, 45)[15]).

---

96. Knigge behandelt die absoluten Widersprüche wie einen Handel, wo jeder etwas abläßt (Kn. I, 51).

---

[14]) Noch 1797 erschienen, aber angezeigt in d. Jen. Litt. Z. Dec. 1798; daher wohl die Aufzeichnung. [15]) Ich setze die Stellen auf die Schleiermacher sich bezieht nach einer Ausgabe von 1801 hinzu.

97. Sei was du bist immer und ganz (Knigge), ist ein Princip was in der Gesellschaft schlechterdings nicht stattfindet. Man muß statt dessen nur sagen: Sei nie kein Theil von dir selbst. Sehr interessant ist aber die innere Gesellschaft mit dem von sich was man in diesem Augenblick nicht sein darf (Kn. I, 58).

98. Alle Menschen wollen amusirt sein, ist das Princip des Scheins. Zu III. (Kn. I. 64).

99. Nach den schrecklichsten Elementarregeln und den unsittlichsten Feigheitsmaximen fragt Knigge sehr naiv, inwiefern auch Frauenzimmer nach diesen Regeln handeln können (Kn. I, 127).

100. Die Gesellschaft hat etwas ethisches, aber auch etwas juridisches; nämlich man muß gewissermaaßen voraussetzen, daß jeder ein schlechter Gesellschafter ist.

101. Es ist ganz falsch, daß man viel sein kann ohne den Weltumgang zu verstehen (Kn. I, 1 ff.).

102. Sobald man die Gesellschaft nur als Mittel für den Egoismus braucht, muß alles schief und schlecht werden (Kn. I, 35).

103. Wer die Antinomie zwischen der Behandlung der Menschen als Mittel und Zweck nicht richtig löst, muß auf das unerträgliche Princip kommen, daß man die Menschen in Geduld muß langweilig sein lassen. Zu III. (Kn. I, 99).

104. In der Poesie und Moral hat man Ursache sich zu freuen, daß die Praxis nicht auf die Theorie zu warten braucht; in der Gesellschaft darüber, daß die Theorie nicht auf die Praxis zu warten braucht.

105. Knigge behandelt die Menschen wie Juden; man soll mehr als die Hälfte von ihren Urtheilen über Andre abdingen (I, 122).

106. Es giebt in der guten Lebensart nur soviel Praxis als es Theorie giebt; den einzelnen Beobachtungen fehlt es immer an bestimmten Gesichtspunkten und Beziehungen.

108. Das Princip des conventionellen ist: du mußt auf alle Weise andeuten, daß die gegenwärtige gesellschaftliche Einrichtung die vortrefflichste ist. Zu III.

109. Die Voraussetzung, daß jemand Partei- und Sectengeist hat, und daß er nur ein Repräsentant ist, ist grob. Zu III.

110. Elogium der Gesellschaft als der Repräsentation des ethischen Zustandes (gleich vorn).

111. Die Hypothesen in der Physik, da man Stoffe setzt als Darstellung der rein physikalischen Ideen und die da man Gesetze setzt als Erklärung der Erscheinungen haben einen ganz verschiednen Rang in der Wissenschaft und müssen auch in Beziehung auf die Fakta ganz verschieden behandelt werden. Schelling geht mit denen von der ersten um als wären sie welche von der zweiten.

112. Der religiöse Sinn stirbt gewöhnlich an indirekter Schwäche.

112b. Man muß das Bild der ganzen Gesellschaft sein und doch auch ein Individuum. Vgl. 144.

[144. Dies kommt daher, weil jeder Theil eines Ganzen demselben in Rücksicht der Gattung homogen sein muß, nämlich daß nicht einer aus dieser der andere aus jener Species her sein muß. Diese Antithese ist nicht anders zu heben als so: Das was an einer Gesellschaft das Charakteristische ist, muß an dem Individuum nicht charakteristisch sein (dies ist der Stoff oder der Ton), und umgekehrt (dies ist die Manier). Die gute Lebensart besteht also darin, daß man alle Stoffe geben und alle Manieren tragen kann. Im Staat kommt die Antithese nicht vor, weil man da nicht grade insofern Mitglied ist, als man Individuum ist.]

113. In der Materie ist schlechte Lebensart, denn sie ist gemein, und im Ton, denn er ist misanthropisch (auf Kn. bezüglich).

114. Knigge empfiehlt den feinen Ton nur, um unter seinem Gepräge das innere Gold in Cours zu bringen.

115. Knigge meint, es bedürfe keiner Vorschrift, wie man mit den Weisen und Edlen umgehen soll.

116. Die Antinomie des Wesens und des Scheins entsteht aus der Antithese: ob jeder sich seiner eignen Humanität durch seine freie Thätigkeit, oder mehr der Humanität der Andren durch ihre Wirkung bewußt werden soll. Zu III.

117. Die Antinomie des Geistes und Buchstabens entsteht aus der Antithese, daß es eine Wechselwirkung sein soll und doch frei, da man nur insofern frei ist als man seine Grenzen nicht fühlt. Zu III.

118. Eine Wechselwirkung muß nach bestimmten Gesetzen geschehen, und doch soll man sich frei fühlen. Daraus entsteht auch noch die Antithese zwischen dem natürlichen und conventionellen.

---

119. Knigge hat wie ein schlechter Wirth gehandelt, und das wenige Artige in seinem Buche in die übelste Gesellschaft gebracht.

---

120. Eine Theorie kann auf doppelte Art zu Stande kommen, aus dem Mittelpunkte heraus oder von den Grenzen herein. Bei empirischen Dingen die zweite Art.

---

121. Die Religion hat nie verfolgt.

---

122 (s. C. 17).
133[16]) (s. C. 22).
134. 135 (s. C. 26).

---

136. Einige verhalten sich in der Gesellschaft wie unzerlegbare chemische Stoffe, sie bleiben immer auf dem Grunde liegen (zu 29).

---

137. Die meisten casuistischen Fragen über die gute Lebensart liegen in der Antithese zwischen Gefühl und Begriff. Auch hier gilt der Imperativ des Gefühls für die Manier, der des Begriffs für den Ton.

---

138 (s. C. 26).

---

139. Das Judenthum war nie eine Religion, sondern ein Orden mit unbekannten Oberen, auf eine Familiengeschichte gebaut.

---

140. Die Geschichte der Religiosität im Individuo verglichen mit der im Allgemeinen als Beweis. Alles Forschen nach Wahrheit in der Religion ist blinder Glaube, denn es geht davon aus, daß geglaubt werden soll.

---

141. Die ursprüngliche Darstellung des Christenthums ist polemisch und so muß sie auch bleiben, nämlich relativ polemisch.

---

16) 123–132 nicht übergangen, sondern Verschreibung, durch welche 10 Zahlen ausfallen. Die obigen vier Aufzeichnungen finden sich unter den angegebnen Nummern des folgenden Tagebuchs (C).

142. Das Schmeicheln in Masse ist in der Gesellschaft eben so unangenehm als das Tadeln in Masse; es muß schlechterdings ein Concert sein, nicht Monotonie, und um dieses hervorzubringen, welches immer zugleich ein Act der Gerechtigkeit ist, muß man allenfalls seine Natur verläugnen.

---

143. Die Grundantithese ist die, daß jeder zugleich Zweck und Mittel ist; aus dieser geht erst der angegebne Begriff hervor. Nämlich mein Zweck soll mir eine Thätigkeit, und meine Thätigkeit soll mir ein Genuß sein, d. h. sie ist desto besser, je mehr sie sich einem Kunstwerk nähert.

---

144. s. hinter 112b.

---

145. Genuß ist ein Zustand, wo die ideale Thätigkeit die reale begleitet. Der, wo die reale der idealen folgt, ist geistige Arbeit. Der, wo die ideale der realen nicht folgen kann, ist körperliche Arbeit.

---

146. Wechselwirkung ist nur da, wo jede Thätigkeit des einen Wirkung des andern ist. Also auch die Thätigkeit des Hörers während des Hörens; er muß also bloß vernehmen. Nun aber soll seine Thätigkeit eine freie Entwickelung seiner Humanität sein; ich muß ihn also in den Zustand versetzen, daß er nicht anders kann als vernehmen, und auch in den, daß er nichts andres will als vernehmen. Letzteres muß nicht am Stoff liegen, sondern an der Form, nicht Pretiosität sein, Sucht lauter interessante Dinge zu sagen, sondern interessanter Vortrag, sonst bin ich nie sicher, daß dieser Wille meine Wirkung ist. Jenes muß nicht am Vortrag liegen, nicht Affectation sein, Ueberladung desselben mit Mannigfaltigkeit, sonst ist das Vernehmen keine Thätigkeit: sondern am Stoff, es muß Präcision sein (für diese ganze Reihe über Reden und Hören vgl. Kn. I, 73ff.).

---

147. Soll das Vernehmen des Hörers eine Thätigkeit sein, so muß es auch im Redenden etwas wirken; die Passivität muß activ sein. Dies muß ins unendliche fortgehen, und ist das stumme Spiel der Gesellschaft. Je potentiirter es ist, desto mehr gute Lebensart herrscht.

---

148. Das Reden selbst muß aber schon eine Wirkung des Hörenden sein. Dies ist freilich nur divinatorisch möglich, nämlich so, daß er es gleich als seine Wirkung adoptirt. Zugleich aber soll jedes eine Aeußerung meines Wesens sein. Daher zwei einseitige Maximen: die, mit jedem von seinem Metier zu reden, und die, nach seinem eignen Interesse zu reden. Jenes gilt für die Manier, dies für den Ton. Gilt aber nur vom ersten Reden; denn das folgende muß schon Wirkung des Durchschnitts sein (nach 144).

---

149. Ich beweise eigentlich, daß es gar keine schlechte Lebensart giebt, sondern daß alles nur ein Theil der guten ist, und darin liegt viel gute Lebensart.

---

150. Man muß sich an den Einzelnen wenden und auch an's Ganze. Daraus folgt, daß die Erzählung schlechterdings dialogisch sein muß, und der Dialog epidemisch.

151. Der Einzelne soll mir Zweck sein, nicht auch Mittel? Ebenfalls zwei falsche Maximen: er soll mir nie Mittel sein (die feige); jeder muß sich gefallen lassen zum Mittel gemacht zu werden (die arrogante). Zu vereinigen: indem er mir Mittel ist, muß er mir auch Zweck sein. Der Scherz muß so sein, daß er selbst dadurch vergnügt und erregt wird, und so, daß er im Zustande der Gesellschaft bleibt, d. h. ich muß ihn nicht nöthigen sich in seinen Familien- oder bürgerlichen Zustand zurückzusetzen.

152. s. C. 25.

153. Daß Religion die Quelle der Moral sei ist nicht wahr und daß Moral die Quelle der Religion sei ist auch nicht wahr. Wahr ist aber, daß Religiosität die Quelle der Moralität und daß Moralität die Quelle der Religiosität ist. Hier muß also eins von den drei Hauptworten in verschiednem Sinne genommen sein. Ist es nicht einerlei, welches man dazu wählt? Daraus folgt, daß der Doppelsinn aus dem verbindenden Wort (Quelle) hervorgeht.

154. Inwiefern kann der Priester mit dem Schriftsteller verglichen werden?

155. Ueber die gelehrte Erziehung der Priester und die Erziehung derselben in der Schweiz. Daraus läßt sich bestimmen, welche Idee in einem Volk über die Religion herrsche.

156. Die gute Lebensart soll nicht eine interimistische Anstalt sein, die sich selbst vernichtet, wenn die Menschen klug genug und bekannt genug sind; sondern sie soll durchgehen. Ihr Ziel ist eigentlich der häusliche und bürgerliche Zustand.

157. Da es durstige Naturen giebt: so muß es jedem unbenommen sein, sein Wasser abzusetzen; aber es muß unter einer schönen Form geschehen, entweder als Persiflage oder als Artigkeit. Jene ist vorzüglicher (dem ächt flüssigen eignet keine Form).

158. Um das Hören thätig zu machen, wird schlechterdings Witz erfordert, in so üblem Credit er auch steht. Die Nothwendigkeit dieser Forderung zeigt sich in der allgemeinen Sucht, auch das schlechte witzig vorzutragen.

159. Ein guter Dialog muß im Lapidarstil sein, aber ohne Erläuterungen (Kn. I, 73).

160. Die zugegen sind, können zugleich auch Objecte, d. h. Mittel sein. Entgegengesetzte Maxime. Einige übertreiben die Heiligkeit so weit, daß sie auch abwesende als anwesende fingiren.

161. In wiefern das Spiel eine Gesellschaft ist. Lobrede auf's l'hombre. Der Tanz ist keine, sondern nur ein Dialog. Das englische Tanzen ist sehr consequent an sich und auch für die Engländer die schlechterdings in keiner Gesellschaft mit dem andern Geschlecht sein wollen.

162. Unter die Stände, die geschont werden müssen, gehört auch der Frauenstand.

163. Eine Erzählung muß beurtheilt werden wie eine Vorlesung oder wie eine Schrift. Erzähler ist Dictator.

164. Die gute Lebensart muß lebendig sein.

165. Es ist ein Imperativ, daß die Menschen von allen Seiten angeregt werden müssen.

166. Der Begriff des schicklichen muß jedesmal auf's neue producirt werden; der Glaube an seine Präexistenz ist der Aristokratismus der guten Lebensart.

167. Die rechtlichen Pflichten hinten nach dem hedonischen (auf die Stelle Knigge I, 62?). Die schlechte Lebensart von außen zieht nothwendig gute von innen stark an.

168. Die Wechselwirkung hat keinen Zweck als sich selbst.

169. Wer eine Gesellschaft unterhält, macht sie auch; denn von selbst zerfällt sie in jedem Augenblick. Das Zusammenbitten ist noch kein Constituiren einer Gesellschaft. Schlechte bitten ist gute Uebung. Die Engländer bitten so homogen, darum haben sie keine.

Runde Tische sind ein hölzernes Mittel gegen die Vereinzelung (am Rande).

170. Freundschaft ist Annäherung zur Individualität in's Unendliche, und daher selbst in's Unendliche theilbar und perfektibel, und nur Annäherung zu sich selbst.

171. Jede rechte Mittheilung ist ein Zurücktreiben des Eignen nach innen, und bei jedem Ansprechen giebt man dem Andern ein Gefühl seiner Grenzen. Dies sind die Hauptpunkte im dritten Gesetz. Hierher auch die Antithese zwischen Geist und Buchstaben.

172. Auch Kant Anthropolog. 47 sieht in den geselligen Vollkommenheiten nur schlechten Schein, und schätzt sie nur als solchen[17]).

173. Kant, der so bestimmt die Infallibilität der Lavoisier'schen Schule behauptet, weiß so wenig Physik, daß er die alte Idee noch nachsagt, Geschmack und Geruch hangen von Salzen ab. p. 51.

174. Die Empfänglichkeit für den Vitalsinn zärtlich und empfindlich, hingegen die Abhärtung für den Vitalsinn, verbunden mit Empfänglichkeit für den Organsinn Empfindsamkeit zu nennen ist toll. Niemand hat noch die Hottentotten empfindsam genannt.

175. Die Unwichtigkeit des Geruchs wird wohl aufhören, wenn die Menschen chemisch cultivirter sein werden.

176. Das Prinzip zu sparen, damit noch eine Steigerung übrig bleibt (S. 64) ist offenbar das Prinzip des Geizes. Man sehe Göthe's Doktor in Scherz, List und Rache.

177. Der Witz ist eigentlich eine Freilassung des Gemüths von den mechanischen Associationsgesetzen.

178. Kant kennt den großen Witz gar nicht, von dem er doch selbst so viel hat; hat auch in der Anthropologie keinen gezeigt[18]).

179. Unparteilichkeit betrifft eigentlich nur das Urtheil. Praktisch muß man parteiisch sein, in sofern alles Praktische ein Individuum betrifft. Ueber diesen Gipfel hinaus zu sein, auf der höhern Unparteilichkeit, das ist das höchste der praktischen Weisheit.

180. Bei den Franzosen werden die Naturgefühle als Studium betrieben, bei den Deutschen als Observanz.

---

[17]) Hier endigen die zusammenhängenden Aufzeichnungen über die g. Lebensart. Vgl. noch 190—194. 172—176 Bemerkungen für seine Anzeige der Anthropologie Kants. [18]) Briefw. 1, 226. Im Juni 1799 schloß Schlm. die Anzeige der Anthropologie Kant's ab. Wann er sie begonnen, davon ist keine Spur ersichtlich.

181. Die Eintheilung in Freie und Unfreie dem Geschäfte nach war das innerste Ehrprincip des römischen Volks, und hat bis in die spätesten Zeiten seinen Einfluß behauptet, unter anderem auch zur Verwüstung Italiens, weil kein Römer sich des verfallnen Ackerbaues annehmen wollte. Was würde aus den Römern geworden sein, wenn man schon Maschinen gehabt hätte?

---

182. Viele von Lucians Göttergesprächen haben ganz das Ansehn von Kunstbeschreibungen und sind nichts wenn man sie als etwas andres ansieht.

---

183. Die Geburt der Minerva ist eine schöne Allegorie auf die Art wie höhere Geisteswerke entstehen.

---

184. Garve meint, die sittlichen Handlungen des Menschen gingen nie auf's Universum, also müßte man seine einzelnen Zwecke beschränken durch die Möglichkeit anderer für andere. Welches klarer Widerspruch ist, indem es keinen Grund, keinen sittlichen wenigstens für diese Beschränkung giebt wenn die Handlungen nicht eigentlich auf's Universum gehn.

---

185. Aristoteles' Prinzip ist doch vielleicht ein recht gutes heuristisches Prinzip und so mag er es auch genommen haben, nicht um die Tugenden zu bestimmen, sondern um aufzufinden, wo welche liegen müssen aus der Antithese entgegengesetzter Neigungen, denn eine andere giebt es auf diesem Standpunkt nicht.

186[19]. Darstellung eines Menschen, der immer fragt, aber warum soll ich denn glücklich sein? Nicht Roman, sondern philosophirende Erzählung.

---

187. Idee zu einem Roman: Geschichte eines geistigen Faublas. Er liebt drei Frauen und einige Mädchen. Er ist immer zwischen Liebe und Freundschaft. Die eine ist höchst eifersüchtig, die zweite höchst unbefangen und die dritte höchst discret. Die Intrigue entsteht daraus, daß er nicht länger eine vor der andern geheim halten kann. Kein tragisches Ende. Die Unbefangene geht unter, die Abgetretene kommt zurück, die Discrete zieht sich in die vollkommene Freundschaft. Soll zuletzt ein Mädchen geheirathet werden. Nicht in Briefen; denn ein solcher schreibt keine Briefe. Von den Frauen kommen aber welche untermischt.

---

188. Im Gesetz der Wechselwirkung muß es auch eine Antithese geben zwischen demselben wie es die Gesellschaft supponirt, und demselben wie sie es erst hervorbringen soll.

---

[19]) Briefw. 1, 230 von Anfang Juli 1799: „Schlegel hat mir letzthin verschiedentlich demonstrirt, ich müsse einen Roman schreiben u. s. w. Ich habe ihm gestanden, ich hätte es schon seit einiger Zeit als meinen Beruf gefühlt."

189. Große Gesellschaften sind absolut geschmacklos, und zugleich auch beleidigend, weil der Wirth die Geselligkeit der Andern nur als Mittel zu einem andern Zweck braucht. Ueber Kant's Grenze der Gesellschaften. Sie ist weit individueller, und kann nicht durch eine mystische Zahl bestimmt werden (wobei Kant selbst etwas gethan hat was er als Aberglauben verwirft).

---

190. Die gänzliche Einheit einer Gesellschaft ist immer nur eine Idee.

---

191. Einen schlechten Wirth kann man nicht besser bezahlen, als wenn man seine Gesellschaft so viel möglich zur Caricatur macht.

---

192. Nicolai kommt mir vor wie der Arzt des Menschenverstandes und zwar ein Arzt, der sich ohne Praxis alle Augenblick herausrufen läßt und an den Patienten stirbt, die sich nicht von ihm curiren lassen wollen.

---

193. Die Empiriker der Geselligkeit müssen Charaktere schreiben (und diese durch alle Situationen durchführen) und Situationen (und diese durch alle Charaktere durchführen). Beurtheilung dessen was hierin geleistet ist.

---

194. Wenn von Wetter und Gegend gesprochen wird, ist das Wetter im Conversationszimmer gewöhnlich sehr schlecht und die Gegend sehr steril.

---

195. Sollte nicht Dienstag Odinstag sein, um sich zu Freitag, Frejastag, zu verhalten wie Martis zu Veneris?

196[20]). Daß die Beispiele vom Daimonion sich alle nur auf Zufälligkeiten beziehen, und daß Sokrates seinen Aristides den Accent so auf die Fortschritte in der Dialektik legen läßt, ist doch eigentlich nicht recht platonisch im Theages.

---

197. Seitdem Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde heruntergebracht hat, hat die Dame wunderliche Schicksale und sehr viel unartige Begegnungen erfahren. Es hat zwar nie an Champions gefehlt, die sich als wackre Ritter für sie geschlagen und ihre Ehre und Schönheit aus allen Kräften verfochten haben; aber es ist ihnen gewöhnlich so ergangen, wie man es in Rittergeschichten der alten Zeit bisweilen findet: sie setzten während des Gefechts die Dame ganz zutraulich im Rasen nieder, oder ließen sie in der Entfernung auf ihrem Zelter halten, und indem sie sich, mit dem Rücken gegen sie gewandt, auf Tod und Leben für sie schlugen, kam ein anderer Freier, der sie entführte und eben so schlecht behandelte.

[20]) Briefw. 1, 220 (unter mehreren Stellen) zeigt lebhafte Beschäftigung mit Plato im Frühjahr 1799.

Wäre es wohl mehr als gemeine Artigkeit, wenn einer der dort Bescheid weiß die gute Dame beim Arm nähme, und sie sachte wieder in den Himmel zurückführte, nach dem sie sich gewiß schon lange gesehnt hat?

---

198. Verstehen ist ein Begriff, der wol von wenigen verstanden wird. Was sie so nennen, ist eigentlich immer nur wahrnehmen, und der pompöse und zugleich bequeme Namen, den diese letztere Handlung findet, zeigt schon, daß sie für viele das höchste ist. Diese Helden des Wahrnehmens fürchten sich vor dem Mangel an Bewegung, und meinen sie würden sich verstehen im buchstäblichen Sinn, wenn sie sich die Zeit ließen etwas zu verstehen.

---

199. Wie könnte Pfuhl eine romantische Person sein? Held nicht, aber die reichste Nebenperson.

---

200. Der Aufgeber glaubt doch an die Kraft des Christenthums in sechs Jahren, ich glaube gar nicht daran.

---

201. Der Aufgeber[21]) hält den Staat noch nicht für incurabel, das thut aber der Sendschreiber, weil er bereit ist sich in die jetzigen Prätensionen desselben zu fügen.

---

202. Der Staat fodre nur von jedem die Beweise, welche die F.'sche Familie in Königsberg gab, als sie ein Naturalisationspatent nachsuchte, nemlich daß sie nie in einer Untersuchung, einem Wucher- oder Bankeruttproceß gewesen und in allen Civilprozessen gesiegt habe, ein Attest über den Umgang mit Christen, eine Fürsprache von angesessenen Männern und eine Versicherung wegen der Erziehung.

---

203. Friedländer in den Akten lehnt sich immer dagegen auf, daß die Juden nicht sollen als Fremde angesehen werden, und doch nennt er sie bisweilen „unsere Nation".

---

204. Im Sendschreiben liegt noch immer die Tendenz ein Volk Gottes zu sein, erstlich indem sie ihre natürliche Religion noch immer von Mose deduciren wollen, zweitens indem sie der Last überhoben sein wollen, an Christum zu glauben. Sie können nichts beabsichtigt haben, als daß sie hintennach sagen wollen: auch der aufgeklärteste Christ bleibt doch ein Christ. Man kann aber auch gleich von ihnen sagen: auch der aufgeklärteste Jude bleibt doch immer ein Jude.

---

205. Sie meinen: Teller soll im Namen des Consistoriums antworten, da sie doch nicht einmal als Deputirte im Namen ihrer Committenten antworten konnten.

---

[21]) Briefw. 3, 106. März 1799, daß er seine Betheiligung an dem bekannten Streit aufschieben möchte. Vom 2. April ab sind die ersten Briefe der Schleiermacher'schen Schrift datirt, vom 2. Juli die Vorrede.

206. Wie betrüglich zur Zeit der Reformzeit die aufgeklärten Juden gegen die andern zu Werk gegangen sind. Recht jüdisch wollten sie sie um ihr Judenthum bringen.

207. Ob man durch die bloße Geburt einem Staat angehört und Anspruch darauf machen kann, ein activer Bürger zu sein? Die Römer glaubten, das Sclavische verlöre sich erst in der dritten Generation.

208. Zur Zeit der Reform machten die Juden noch gemeinschaftliche Ansprüche; jetzt nicht mehr, weil die Gebildeten entschlossen sind, ihre ungebildeten Mitbrüder sitzen zu lassen.

209. Juden, die sich nicht zum Christenthum bekennen, sind Franzosen, die nicht deutsch lernen wollen.

210. Die Kirche bittet den Staat Ehen zu erlauben, welches um so eher angeht, da der Fall höchst selten eintreten wird, daß der Vater ein Jude ist.

211. Der Verfasser des Sendschreibens ist gewissermaßen schon ein Christ, denn er ist ein Crypto-Jesuit.

212[22]). Nicolai glaubt S. 104, daß man durch weitläuftige Werke Hochachtung verdienen könne.

213. Er will einen S. 103 aus persönlicher Hochachtung besser behandeln als er eigentlich verdient.

214. Er meint, wenn man Subtilitäten nicht mehr widerlegen wolle, wäre das Auslachen das Kürzeste. Wenn seines nur nicht so gewaltig langweilig wäre.

215. Wie kommt's denn, daß Nicolai so oft in die Nothwendigkeit gesetzt wird ausführlich zu reden? Es ist unaufhörlich seine Entschuldigung.

216. Was meint er damit, daß er die Wissenschaftslehre die sogenannte Wissenschaftslehre nennt? Seine Reisebeschreibung ist eher eine sogenannte Reisebeschreibung.

217. Was ist eigentlich das Beste der deutschen Literatur was Nicolai unaufhörlich im Munde führt?

---

[22]) Briefw. 1, 222. Potsdam d. 3. Mai 1799 „ich lese Nicolai's Buch über seine gelehrte Bildung und sein Verhältniß zur kritischen Philosophie."

218. S. 7. Ich hoffe, daß wenn Herr Nicolai offenherzig zu sich selbst spricht, ihm auch bisweilen Bedenken über seine Wichtigkeit kommen, die er in seinen Schriften nie äußert.

219. S. 11. Der Ekel gegen das Rechnen ist wohl nicht tief eingerissen. Dies Alles ist sehr ausführlich.

II.

Aus zwei einzelnen Blättern.

Einleitende Bemerkung. Diese Aufzeichnungen beziehen sich auf die Lucinde und Schleiermacher's Besprechungen derselben. Einige auch auf den Essay über die Treue. Die Verse sind hier wie später an den Rand geschrieben und gehören einer etwas späteren Zeit an.

---

1. Vergleichung der poetischen und praktischen Naturen. Jene sind mehr historisch, diese mehr prophetisch. Tendenz beider in den andern Standpunkt hinüber zu spielen. Die poetischen, welche das Bilden als bloße Praxis betreiben wollen verhunzen die Kunst. Die praktischen, welche die Praxis als Kunst betreiben wollen, verhunzen die Welt und sich selber. Dies kann nur der Standpunkt der Gottheit sein: Handle, und was daraus werden soll in der Welt und für die Welt, das überlasse dem Genius der Zeit. Wirkung auf die Menschen darf nur auf diese Art stattfinden. Politische Naturen sind eigentlich poetisch, nicht ethisch. So der Onkel im Meister. Eine ethische Natur ist in der Politik immer fragmentarisch und scheinbar inconsequent. Eine poetische Natur will auch sich selbst bilden wie ein Werk, eine praktische behandelt sich als ein organisches Wesen, dem man nur Nahrung geben und nachhelfen kann. Eben so weichen sie in der Pädagogik ab.

---

2. Motto zur Treue aus Aristoteles: Nur tugendhafte Seelen, die in sich selbst beständig sind, können es auch gegen andre sein.

Weißt du dem Urbild nur, dem du nachstrebst, Treue zu halten,
Dann, wo du liebest, geschieht's sicher mit ewiger Treu.

---

3. Die praktischen Naturen philosophiren, die poetischen machen eine Philosophie. Fichte ist eigentlich keine poetische Natur und Kant keine praktische.

---

4. Es giebt eine historische Treue, die sich auf die Vergangenheit allein bezieht. Sie ist elegisch und mit der Zeit nicht ohne heroische Anstrengungen möglich. Es giebt eine prophetische; diese ist mehr praktisch. Recht poetische Naturen schaffen sich als Object der Treue ein untergeschobenes Bild.

5. Nichts ist nur ein relativer Begriff. Das fühlt man, wenn man sagt: Absolut nichts; aber auch dafür giebt es einen höheren Gesichtspunkt wo es etwas ist. Nur im Gebiet der Freiheit ist dieser Begriff durch eine scharfe Spitze geschlossen.

---

7. Ueber meine Anhänglichkeit an die Mädchen. Sie beruht auf dem zusammengewickelten Leben in ihnen. Darum würde eine vollkommen ausgebildete keinen Theil daran haben.

---

8. Die Antinomie der Willkür. Im Kleinen sucht man sie nicht mehr in den einzelnen Theilen einer bestimmten Wollung; im Großen aber sucht man sie in den einzelnen Theilen der bestimmten Wollungen und nicht im Ganzen. Ist die Natur auf beiden Seiten die Grenze der Willkür?

---

9. Die Wehmuth entsteht aus der Elementaranschauung der sittlichen Welt wie sie ist, in sich. Sie ist ein Theil des praktischen Spinozismus. Nur ein Ironist kann sie haben.

Treue und Wehmuth.

Trauert ein zärtliches Herz um ein untergegangenes Schöne;
Reichet, den liebenden Wahn ehrend, ihm freundlichen Trost.
Seht ihr ein hohes Gemüth nicht haftend am flüchtigen Dasein
Weihen das ernste Gefühl klagend dem inneren Sein,
Dem, ach! Reinheit fehlt, wie der Tugend im eigenen Busen
So überall wo Geist waltet und liebende Kraft:
Dann zu der wehmuthseufzenden Brust, anbetend das Höchste,
Neigt mitfühlenden Sinn harrend und schmerzenerfüllt.

---

10. Unschuld ist das Unbewußtsein der Wechselwirkung des animalischen und moralischen. Man kehrt wieder zu derselben zurück, indem man diese Wechselwirkung vernichtet.

Wunderlich oft in scheinbarem Krieg und listigem Frieden
Lebet im Menschen das Thier mit dem erhabenen Geist.
Selig die Unschuld, die das verborgene Spiel noch nicht ahndet,
Heilig die Weisheit nur, welche vernichtet den Trug.

---

13. Wie ich ohne Umstände geworden bin. Wem alles Nahe fern und alles Ferne nahe ist, der hat keine physischen Umstände, und um moralische zu haben muß man erst eine moralische Natur sein. Die Erziehung muß vorzüglich darauf sehen, daß es für den Zögling keine Umstände gebe. Umstände können immer nur der Bestimmungsgrund der Aeußerungen, nie der Realgrund des Seins sein. Diese moralische Einsicht sollte besonders jeder Mathematiker haben, der die Buchstabenrechnung von der mit Zahlen zu unterscheiden weiß.

---

14. Liebe geht zuerst und zunächst auf die Verschmelzung der Personen, der Organe, der primitiven Eindrücke, der Rechte, alles dessen, was den Menschen in der Außenwelt repräsentirt. Freundschaft auf Verschmelzung

der Individualität, des Fragments, welches jeder von der ganzen Menschheit in sich hat, dessen was in dem Einzelnen die Menschheit repräsentirt. Daher kann Liebe nur zwischen zwei Geschlechtern oder wie bei den Griechen zwischen einem mündigen und unmündigen stattfinden, denn Personalität läßt sich nicht verschmelzen ohne Aufopferung, daher auch die Fichte'schen und Kantischen Eheideen. Daher sind ferner die poetischen Naturen mehr zur Liebe, die praktischen und speculativen mehr zur Freundschaft. Die ächt mystischen schlagen sich zu den poetischen, obgleich contradictorisch entgegengesetzt. Daher entstehen bei einer fertigen Freundschaft Streitigkeiten nur aus dem personellen, bei einer fertigen Liebe nur aus dem individuellen. Daher wird aber auch eine Liebe viel leichter fertig als eine Freundschaft. Bei der Liebe ist oft die Personalität des einen Theils nur accompagnirend nicht concertirend, und dann ist sie keine gleiche Verbindung. Ob das bei der Freundschaft auch stattfinden kann ist zweifelhaft. Daher giebt es in der Liebe keine eigentlichen Beleidigungen, in der Freundschaft aber wohl.

---

15. Die Heiligkeit des Selbstmordes deducirt aus dem Willkürlichen in der Idee des Berufs. Das Gefühl, daß gewisse Personen in Romanen und Schauspielen durchaus tragisch sind, beruht ganz auf demselben, nur daß hier die Willkür der Person mit der des Dichters zusammenfällt.

---

18. Es giebt in der ethischen Welt Fixsterne, Planeten und Cometen. Ich bin ein Comet. Ob die letzten auch keinen Kern haben? Eine Hypothese ist es wenigstens auch in der moralischen.

---

19. Man muß nicht nur liebenswürdige lieben, sondern auch liebensbedürftige; sonst bleibt man immer einseitig. Jede Liebe zu einem Gleichen geht früher oder später in eine von beiden über. Im Alter muß das letzte vorstehen, in der Jugend das erste. Wer sich in der Jugend schon an bedürftige anschließt, wird nicht lange leben moralisch.

III.

Zweites Tagebuch.

(Ohne Ueberschrift und Zeitbestimmung.)

Aus der Beschäftigung mit der Lucinde erwuchs der Plan etwas über die deutsche Literatur überhaupt zu schreiben. Dieser ward Ende 1799 gefaßt (Briefw. 3, 145). Diese Beschäftigung unterbrach dann einige Wochen der plötzlich hervortretende Plan der Monologen, welche im Anfang Januar 1800 ausgegeben wurden (Briefw. 4, 53). Hierdurch wird die Zeit bestimmt, in welcher Schlm. dieses Tagebuch von Nr. 17 ab fortsetzte. Im Vorigen ist es mit C bezeichnet. Der Anfang bestand aus Fragmenten, welche dem vorhergehenden Tagebuch entnommen waren. Das nun Folgende trägt die Ueberschrift Poesie und zeigt jene Beschäftigungen; von 26 ab treten dann die ersten Aufzeichnungen über die Monologen hervor.

Poesie.

17. Ist nicht der Roman eigentlich die einzige Poesie der Neueren? Alles andre ist ihnen fremd. Ihr Drama hat seinen Ursprung in der Novelle und neigt immer dazu hin, und das beste Lyrische ist theils im Roman, theils muß man einen Roman darum herum machen, um es zu verstehen.

18. Diderots Vorschlag Stände zu schildern, paßt wol eigentlich mehr auf die Novelle, wo er auch früher aufgeführt ist, als auf's Drama.

19. Ein charakteristischer Unterschied zwischen Drama und Roman ist unter andern auch der, daß ich im Drama von den Charakteren mir nur einen Begriff machen muß, im Roman aber davon eine reine und bestimmte Anschauung bekommen. Das Drama nämlich besteht in der Verknüpfung einzelner Handlungen zu einem Ganzen, und die Frage, wie die Handlungen des Einzelnen in Ihm zusammenhangen, ist nur eine Nebenfrage eigentlich aus dem romantischen Standpunkt; daher ist auch von den Charakteren bei den Alten nicht die Rede. Sie waren nur bestimmt in Absicht der Rückwirkung des Resultats auf sie. Der Roman hingegen hat seine Einheit in der Beharrlichkeit der Gemüthsart und der Principien unter verschiedenen Umständen.

20. Die gänzliche Unfähigkeit der Alten zum Roman liegt wol zum Theil darin, daß ihre Poesie von der bildenden Kunst ausging, die es immer nur mit Momenten zu thun hat, und nicht mit dem Successiven, wie der Roman. Denn sonst bleibt es doch dabei, daß der Roman der Gipfel und die natürliche Tendenz aller Poesie ist.

21. Wir sollten eigentlich gar kein Drama machen, es werden doch alle romantisch.

22. Measure for measure ist wol eins der schlechtesten Stücke von Shakespeare. Es hat die Novellenform so tout craché. Die einzigen dramatischen Ingredienzen sind Escalus, Lucio und Clown. Escalus nur insofern der Contrast eigentlich dramatisch ist.

23. Wenn der Roman auf die Darstellung der innern Menschheit geht und ihrer Einheit an der wechselnden Reihe der äußeren Verhältnisse: so geht die Novelle wol eigentlich auf die Darstellung der äußeren Menschheit, nämlich der geselligen Verhältnisse und ihrer Formen an der verschiedenen Reihe der inneren Verhältnisse und ihrer Rückwirkungen. Unsre meisten Romane sind bis jetzt Novellen gewesen, und auch der Meister hat noch viel von dieser Art. In den Roman hingegen gehören wol keine Novellen.

24. Im Hamlet denke ich mir den entschiedensten Primat der Reflexion und die größte Gleichgültigkeit gegen das Handeln, bei dem er deshalb immer

dem ersten Eindruck folgt. Daraus glaube ich erklärt sich alles. Polonius ist wol sehr listig, und möchte gern die Ophelia an Hamlet verheirathen. Ob Laertes als schlechter Kerl nach dem Königreich trachtet, oder ob ihn Shakespeare nur leicht behandelt, kann ich noch nicht entscheiden. Doch bin ich mehr für's erste, und es ist vielleicht durch seine Vorliebe für Frankreich so gut angedeutet wie irgend etwas in diesem Stücke, wo alles nur angedeutet ist.

---

25. Twelve night ist gewissermaaßen überbildet. Shakespeare hat manches darin aufgehoben und zu Ende geführt, was er sonst würde habe fallen lassen. So die letzte Entwickelung der Komödie mit Malvoglio.

---

26. Der Mißmuth des Alters besonders über die wirkliche Welt ist ein Mißverstand der Jugend und ihrer Freude, die auch nicht auf die wirkliche Welt ging. Die Abneigung des Alters vor neuen Epochen gehört mit zur Elegie.

Der historische Sinn ist daher höchst nothwendig um zur ewigen Jugend zu gelangen, die keine Naturgabe sein soll, sondern ein Erwerb der Freiheit. (Schon A 134. 135. 138.)

---

27. Philosophie und Religion gehen auf die ideale Thätigkeit, Moral und Poesie auf die reale. Darum kann auch das was die Religion anschaut nicht das Produkt der Philosophie sein, sondern das der Moral und der Poesie. Eigentlich so: Es giebt nur eine Philosophie der Natur und der Menschheit und eine Religion der Welt und der Kunst; aber keine Philosophie der Religion und keine Religion der Philosophie.

---

28. Mechanik und Recht parallelisiren, insofern beide auf das Bewußtsein der gemeinschaftlichen Seele d. h. der angebornen Schranke gehen. Poesie und Moral gehn auf das Bewußtsein der Freiheit.

---

29. Jugend und Alter sollen gar nicht auf einander folgen sondern zugleich sein. Jugend geht auf's Leben, Alter auf die Reflexion[1]).

---

30. Das Universum gleicht darin dem Menschen, daß die Thätigkeit die Hauptsache ist, die Begebenheit nur das vergängliche Resultat. Der ächte historische Sinn erhebt sich über die Geschichte. Alle Erscheinungen sind nur wie die heiligen Wunder da, um die Betrachtung zu lenken auf den Geist, der sie spielend hervorbrachte.

Wie bei dem Menschen du forschest nach dem was drinnen sich reget,
 Unbeachtend was er äußerlich leidet und thut:
Also auch in der Welt such' auf der ewigen Kräfte
 Unvergänglich Gesetz, würdige hohe Gestalt.

---

[1]) Monologen. S. 414 f.

31. Mit Klagen und Wünschen zeichnet die Zeit ihre Sclaven, und macht dadurch die besten den schlechtesten gleich[2]).

32. Ein kleines Bruchstück von der göttlichen Reflexion haben sie Alle, und zum Schulmeister erniedrigt nennen sie es Gewissen.

33. Die Idee Gottes hat in diesem Sinne die schöne Wahrheit einer Allegorie[3]). Das reelle Thun ist nur Moment, und Alles ist eigentlich Anschauung der eignen Thätigkeit.

34. Selbstanschauung und Anschauung des Universums sind Wechselbegriffe; darum ist jede Reflexion unendlich.

Bedingung.

Wer sich nicht selbst anschaut, nie wird er das Ganze begreifen,
Wer nicht das Ganze gesucht, findet wol nimmer sich selbst.

35. Es ist die Beschränktheit der Philosophie beides zu trennen. Ihr Leben ist todt ohne Reflexion, und ihre Philosophie ist ein lebloses Gemälde, wenn sie erst das Licht des Lebens verlöschen müssen, um durch den engen Raum der Abstraction ihr Inneres abzubilden.

36. So wie den Menschen ist mir nach einem Concert zu Muthe. Das Leben soll aber kein Concert sein.

37. Wem die Thätigkeit immer derselbe Bruch ist, nur anders ausgedrückt, der thut wohl sich an die Zahl zu halten und nicht an den Werth zu denken.

38. Sie suspendiren nicht die Zeit; die Empfindung und Vorstellung der Vergangenheit wird ihnen wieder Gegenwart, die sich anreiht an die Vergangenheit und einwirkt in die Zukunft.

39. Die Blüthe ist die wahre Reife. Die Frucht ist nur die chaotische Hülle dessen was dem organischen Gewächs nicht mehr angehört[4]).

40. Ich lege nur das Unvollkommne und Irdische der Jugend ab, und lächle die weißen Haare an.

---

[2]) Vgl. Monologen S. 354. [3]) Vgl. Monologen S. 361 f. [4]) Vgl. Monologen S. 417.

41. Es ist kein Wunder, daß in den jetzigen Zeitläuften wo das allgemeine Geschrei über den Atheismus manche leise Erinnerung von ehedem aufregt, und wo zugleich Herder's Christenthum sich so laut geltend zu machen sucht, indeß seine Natur sich gleichsam verläugnet, nach seinem Gott aus mancherlei Ursachen starke Nachfrage gewesen ist.

---

42. Die dreifache Verbindung zwischen Gesang, Tanz und Gedicht ist offenbar jünger als die doppelte zwischen Gesang und Gedicht; daher der Hexameter in seiner roheren Gestalt gewiß das älteste Metrum der Griechen.

---

43. Geben und Nehmen ist ganz anders bestimmt als prendre und donner. Bei Nehmen ist die eigne Willkühr das Constitutive, bei prendre die Abwesenheit einer fremden. Bekommen ist daher bei uns die Negation von Nehmen und steht mit unter dem französischen Nehmen j'ai pris la fièvre. Es ist wichtig für die Art, wie die Willkühr angesehen wird. Recevoir dagegen entspricht ganz dem Geben.

---

44. Der allgemeinste Begriff von esprit ist wol Thätigkeit der Phantasie, nämlich auf Vorstellungen gerichtet, und das Correlatum dazu ist sentiment, Thätigkeit der Phantasie auf Stimmung gerichtet. Der Gegensatz zu esprit ist jugement, die Thätigkeit mit dem Gegebenen. Gegensatz zu sentiment ist das Schickliche als Benehmen, die Behandlung der Stimmung als eines Gegebenen mit Verstand. Delicatesse?

---

45. Elemente einer Tragödie. Schicksal kann nichts andres sein, als der Widerstreit der Freiheit, und das höchste ist also die Antinomie, die in den verschiedenen Lebenssphären, dem Bürgerlichen, Häuslichen und Persönlichen. Die Art wie diese sich untereinander widerstreiten, muß in allen verschiedenen Ansichten dargestellt werden, von der größten Klarheit, die sich des Widerstreits bewußt ist, bis zur gemeinsten Verwirrung — die Gemeinheit muß aber siegen. Vater und künftiger Eidam sind in politischen Grundsätzen unter revolutionären Umständen entgegengesetzt. Der Vater ist der klarste und gestattet ihm häusliche Freundschaft trotz der Feindschaft. Der junge Mensch bewundert dies und will immer darunter erliegen. Beide haben Freunde, welche verwirrt und parteisüchtig sind und diese bringen die Katastrophe hervor. Das Mädchen ist ohne politischen Sinn und daher immer elegisch; aber nicht sentimental.

---

46. Kunst ist Darstellung eines Ideals. Ein Ideal ist ein durchgängig nach einer Idee bestimmtes Individuum. Art geht immer auf die Verschiedenheit der Form, und so muß auch die Kunst classificirt werden nach dem Inbegriff der möglichen Darstellungsarten; das Verhältniß einer Idee zu einer gewissen Art der Darstellung bestimmt nur das Gebiet des Schicklichen für jede Kunst.

---

47. Woher kommt aber bei dieser Ansicht der Unterschied der plastischen und musischen Künste? Er geht wol auch eigentlich auf das Gebiet des Schicklichen; denn man hat ja genug versucht die Sculptur musikalisch und die Musik plastisch zu behandeln.

---

48. Nach der Moral kann ich eine Vergleichung der moralischen und psychologischen Sprache mehrerer Völker schreiben.

---

49. Gute Behandlungen einzelner Gegenstände aus dem Gebiet einer Wissenschaft sind nur dann möglich, wenn ein System über die ersten Principien derselben herrschend und allgemein klar ist, weil man sonst immer auf die ersten Principien zurückgehen muß. Darum hat uns die Kantische Schule noch keine geliefert.

---

50. Wenn Abhandlungen, welche unter dem Schein einzelner Materien die ersten Principien behandeln, dies nur digressorisch thun, und nicht heuristisch sind: so taugen sie nichts.

---

51. Die Zweideutigkeiten in der Lucinde sind als Erinnerung anzusehen, und solche Erinnerungen müssen stattfinden, wenn die Wollust einmal nicht allein stehen soll. Sie finden aber ihre Rechtfertigung nur darin, daß Alles an die Lucinde gerichtet ist.

---

52. Die Alten brauchen die Poesie niemals als Mittel in der Rhetorik: aber etwa die Rhetorik als Mittel in der Poesie? Ist der tragische Dialog, wie Heindorf meint, rhetorisch? Jede Rolle für sich betrachtet kann wol rhetorisch sein, und muß es gewissermaaßen; aber der Dialog als ganzes ist ohne Zweifel immer poetisch.

---

53. An der eigentlichen Rhetorik ist wol nichts schöne Kunst als die Wohlredenheit.

---

54. Aussöhnung mit dem Schicksal, wie Süvern meint, giebt es wol eigentlich nicht, weil es immer zwei aus verschiedenen Principien handelnde Kräfte sind; sondern nur Sieg oder Untergang.

---

55. Die griechische Tragödie hat offenbar zwei Elemente, ein episches und ein lyrisches. Der Dialog ist episch; denn insofern jeder sich selbst setzt und macht, ist er auch nur für sich selbst da. Episch und lyrisch sind sich entgegengesetzt wie Realismus und Idealismus.

---

56. Der Dialog ist auch der Geschichte nach wirklich aus dem Epischen entstanden.

---

57. Die Narren waren Scherzkünstler und Improvisatoren über Alles. Einwendungen gegen die Allgemeinheit des Scherzes als Behandlungsart, sind theils subjectiv: man will nicht über das Scherz gemacht haben, was uns Ernst ist — diese heben aber allen Scherz auf; theils objectiv: man will allgemeine Regeln bestimmen, worüber nicht gescherzt werden soll — diese heben ebenfalls den Scherz als selbstständig auf. Denn was nur in-

nerhalb gewisser Grenzen gedacht werden soll, das wird nur als um eines Andern willen, wodurch es begrenzt wird, gedacht, entweder als Mittel zu einem Zweck, oder als Theil eines Ganzen. Der Scherz ist zu nichts Mittel als nur ein sehr schlechtes, und von nichts Theil, als vom Leben überhaupt, nicht einmal nach heutigen Begriffen von der Komödie. — Was an sich erlaubt ist muß auch als Beruf getrieben werden dürfen, weil es nur so zur Vollkommenheit und Virtuosität kommt. Dieser Beruf läßt sich als Zustand eines Menschen vertheidigen. Die Maxime eines solchen Menschen: Alles soll Scherz sein, wird nicht als für Alle, sondern wie alle Berufsmaximen als für ihn gedacht. Sie schließt das Handeln nicht aus, denn der Scherz hat seinen Sitz in der Reflexion: das Scherz mit etwas oder Jemand treiben (nämlich Handeln oder Handeln lassen um die Handlung als nichtig darzustellen) ist schlecht. Sie schließt auch das Philosophiren nicht aus. Denn dieses geht auf die Synthese des Einzelnen mit dem Ganzen, dagegen Jenes Alles der Maxime nur auf die Verbindung des Einzelnen mit dem Einzelnen geht. Beides kann sich durch einander hinziehen und hat es auch wohl oft gethan; viele Buffo's sind philosophisch und viele Philosophen grenzen an die Buffonerie.

Nach der Möglichkeit nun die Nützlichkeit. Die ehemalige: die Fürsten nahmen es zu ernst mit dem Regieren. Das sieht man aus der Etikette und aus der Vereinfachung des Regierens bis zur Unterschrift. Das Volk ist zu ernsthaft. Das sieht man aus der Pedanterei; nimmts auch mit der Kunst zu ernsthaft in Moralität und Illusion. Jetzt muß Literatur statt Theaters dienen.

---

58. Stil bezieht sich eigentlich wol nicht auf den Ausdruck überhaupt, sondern darauf, welche Art desselben herrschend ist, denn nur so kann das Wort auf ein ganzes Werk unmittelbar bezogen werden. Siehe meine Theorie[5]). Aus dieser scheinen vier Arten des Ausdruckes hervorzugehen: der logische (Deutlichkeit), progressive (Leichtigkeit), extensive (Lebhaftigkeit) und rythmische (Wohllaut).

---

60. Enthüllung des Systems der Pruderie in einem Brief an eine Schwester. Theorie der Küsse an ein kleines kokettes Mädchen. Persiflage der gemeinen Urtheile und Späße nebst dem über die Ungern an einen Freund. Statt der Vorrede auch ein Brief. Ein auch ernsthafter an einen alten Mann, der an der Lucinde die traurigen Folgen der Emancipation gezeigt hatte. Ernsthaft an eine Freundin über den Scherz mit der Liebe. An einen Freund über die Theorie der Ehe. Ueber die Bornirtheit der Liebe wird wahrscheinlich ein eigner Brief werden. Oder es wird eins mit der Betrachtung über die Individualität in der Lucinde. Diese kann angesehen werden als Veranlassung zu dem Haschen nach Personalitäten. In den Brief über die Pruderie muß ein polemisches Gespräch über den Begriff des Anständigen eingewebt werden[6]).

---

[5]) Siehe Stubenrauch an Schlm. vom 3. Febr. 1791. — Diese Sätze über den Stil beziehen sich auf Adelungs Werk über denselben und sind wol in der Zeit geschrieben, als Schleiermacher sich erboten hatte, Adelungs Werk über den Stil in der Erlanger Literaturzeitung zu recensiren. Ich entnehme diese Thatsache aus einem ungedruckten Brief Mehmels vom 1. Mai 1801. [6]) Entwurf für die Lucindenbriefe.

61. Ein Mährchen ist wol eine transitorische Schöpfung einer Mythologie, bloß für einen bestimmten Zweck und Moment. Sind die einzelnen Fabeln im Ovid Mährchen? Ist die ganze so lange bestehende alte Mythologie aus Mährchen entstanden, wie die neue?

62. Da im Chor der Alten die Reflexion ruht: so sind wol alle reflectirenden Monologen nur modern — überhaupt wol Monologen. Denn was sich dazu qualificirt, war Dialog mit dem Chor.

63. Ein Roman, wo die Weltansicht unter mehrere Menschen vertheilt ist, die unabhängig von einander sind, ist dem Grunde nach episch; wo sie ganz in Einem ist, für den die Anderen Anregung sind, ist lyrisch.

64. Wie braucht Platon ἀγαπᾶν und φιλεῖν? Im Lysis wird beides unterschieden. ἀγαπᾶν ist dort immer terminus medius, um zu zeigen, daß ohne Bedürfniß kein φιλεῖν stattfindet. Man muß auch die andre Bedeutung von ἀγαπᾶν „zufrieden sein mit etwas" dazunehmen. Es scheint beinahe eigentlich auf die Anhänglichkeit zu gehen.

Vielleicht ist ἀγαπᾶν nur passiv, das Wohlleidenmögen, φιλεῖν aber activ, das Streben.

65. Alle vier Haupttugenden gehören wol eigentlich zur Bildung des Menschen zur Gattung. Vielleicht die einzige Klugheit ausgenommen, und darüber muß noch Aristoteles entscheiden.

66. Für die σωφροσύνη ist der Hauptsitz im Charmides. Dort scheint es beinahe nicht anders als durch Würde übersetzt werden zu können. Besonnenheit.

67. Das Anständige als äußerlicher Schein des Sittlichen in Dingen die eigentlich nicht sittlich sind. Dann geht die Sittlichkeit auf Vernichtung des Anständigen. Als positive Sittlichkeit. Dann muß man wissen können was gemacht wird. Als Hergebrachtes. Dann ist das Anständige eigentlich Nachahmung des Unanständigen.

68. Kants ganze Philosophie ist wol vielleicht architektonische Polemik; und alles andre sehr unphilosophisch.

69. Wenn ich auch Gott als moralische Fiction behandle: so geschieht es doch immer nicht in dem Sinne, in welchem Kant ihn als logische Fiction behandelt.

70. In einem Dialog sollte einmal recht persiflirt werden, wie die Leute von einzelnen Seelenvermögen reden, z. B. Kant: „die reine Vernunft schmei-

chelt sich." Erst müßte aber eine ganze Partie aus Kant, Reinhold u. s. w. gesammelt werden.

---

74. Wenn Gott in der Schöpfungsgeschichte sagt: „Laßt uns ein Bild machen das uns gleich sei": so muß man nur denken, daß er dies zu der eben geschaffenen Erde sagt, und es ist ein herrlicher sehr sinnvoller Mythos[7]).

Laß uns ein Bild nun schaffen, uns gleich, sprach Gott zu der Erde,
Darum ist irdischer Gott, göttliche Erde der Mensch.

---

77. Hippel ist mit seinem Talent zur Musik (Biogr. S. 139) ein seltenes Beispiel, wie man organisch geschickt sein kann zu einer Kunst ohne allen innern Sinn für sie.

---

78. Hippel (Biogr. S. 141 f.) entschuldigt die Satire blos moralisch, ohne den Scherz als etwas wesentliches zu setzen. Ich wundre mich nicht, daß seine transscendentale Menschenkenntniß nicht so weit ging; aber daß er nicht ein andres Gefühl von der Sache gehabt haben sollte, begreife ich nicht. Vielleicht finden sich bessere Erklärungen darüber, wo er sie nicht geben will[8]).

IV.

Drittes Tagebuch.

1. Es gelingt mir noch immer, alle Systeme nicht nur zu denken sondern auch zu empfinden. Das ist vielleicht die sicherste Probe einer gesunden intellectuellen Reizbarkeit.

---

2. Der gute Wille ist eine charmante Sache, aber er muß von unten auf dienen: ich meine, man muß erst den guten Willen haben sich vorzubereiten, zu lernen ꝛc., und so in allen Dingen.

---

3. Daß man die Individualität nicht ohne Persönlichkeit haben kann, das ist der elegische Stoff der wahren Mystik.

---

4. Ist nicht die Liebe aus dem Standpunkt der Mystik, da man sich nämlich nach Vernichtung der Persönlichkeit sehnt, eigentlich eine Schwach-

[7]) Brief an Henr. Herz vom 24. Aug. 1802. [8]) Brief an Eleonore vom 10. Sept. 1802.

heit? Oder Tendenz zur Vernichtung der Persönlichkeit durch Zusammenschmelzen? Die Liebe ist dann wol keine Schwachheit, aber der Schmerz eines Sterbenden über die Liebe ist Schwachheit.

5[1]). Inwiefern läßt sich denn das Wort schön auf den Ausdruck anwenden? Bei meiner Bearbeitung ist mir's gar nicht eingefallen. Das Schöne muß wol auch hier nicht lehrbar sein und besteht wol in dem Verhältniß, in welchem man die verschiednen Erfordernisse durch einander begrenzt und mit einander vereinigt. Wie subsumirt sich das aber unter die Zweckmäßigkeit ohne Zweck?

---

6. L'Huiliers Algebra habe ich, weil immer auch eine unmathematische Auflösung durch bloßes Raisonnement darin ist, eine Analysis genannt, welche danach strebt sich selbst entbehrlich zu machen.

---

7. Wenn Vermehren sagt, man müsse von der Philosophie zur Natur zurückkehren: so ist das nur das subjective Urtheil, daß er zur Philosophie nicht taugt. Wie aber, wenn Hülsen dasselbe sagt?

---

8. Eine richtige Theorie des Stils für die Sprache wird man meines Erachtens nie haben, wenn man nicht immer auf das was in anderen Künsten Stil ist zurücksieht[2]).

---

16. Sollte es denn möglich sein, daß ich die Ethik des Aristoteles ordentlich ediren könnte? Das hat mir Heindorf gestern am 16. Oct. vorgeschlagen. Wenigstens will ich mich nun der genauesten Philologie recht gründlich befleißigen.

---

17. Spielen sollte ich doch eigentlich gar nicht. Wenn ich gewinne, thut es mir allemal mehr leid um die Zeit, als das Geld mich freut. Wenn ich verliere, thut es mir um beide leid, und außerdem verderbe ich noch so viel Zeit mit dem Nachdenken über das dumme Spiel.

---

18. Das Menschen hüten und regieren wollen, ist doch ein gar böser und eingewurzelter Fehler. Ich habe ihn noch neulich bei Jette zu meinem großen Schmerz bemerkt, und sie sah nicht einmal das Unrecht davon ein. Davon bin ich bestimmt ganz frei.

---

[1]) 5—15; 27—36 theilweise mitgetheilte Bemerkungen über deutschen Styl und Sprache: ihre Absicht ersichtlich aus Mehmel an Schlm. d. 1. Mai 1801 (handschriftlich): „Sie haben mir in Ihrem Brief vom 21. April folgende Werke vorgeschlagen, 1. Adelung über den Styl, 4. Aufl. Es ist gar nicht wider den Zweck des Instituts sich auf das Werk einzulassen. 2. Ast de Platonis Phaedro. 3. Lichtenberg's Nachlaß. 4. Meiners' Geschichte der Ethik." [2]) Von 27 ab gehen diese Bemerkungen über deutsche Sprache und Stil weiter.

19[3]). Ob Platon wirklich im Phaidros hat behaupten wollen, daß es daß es außer dem dialektischen nichts technisches in der Rhetorik gebe? Dies wäre fast gegen den Protagoras, wo er so sehr auf den Unterschied des Dialogs und der eigentlichen Rede geht. Das Fortschreitende des ersteren setzt er der Beschränktheit der letzteren entgegen. — In der Einleitung zum Phaidros sollte doch dies auseinandergesetzt werden[4]).

20[5]). Sehr merkwürdig und in der Kritik der Moral zu gebrauchen ist es, daß die Stoiker die Früchte der Logik, die ἀρετάς ordentlich aufzählen, um zu demonstriren, daß sie zur Philosophie gehören, welche dadurch allerdings ganz praktisch wird, so theoretisch sie auch aussieht.

---

21. Ob ich Schwarz nicht einen Aufsatz über das Nichtconcipiren der Predigten anbieten soll?

---

22. Der 89. Brief des Seneca ist besonders sehr wichtig für eine summarische Ansicht der stoischen Philosophie.

---

23. Die stoische Physik scheint ganz nach der Idee gebildet, die Natur anzusehen als Material, aufforderndes und beschränkendes der menschlichen Wirksamkeit. Daher die Lehre von Gott, der Vorsehung 2c.

---

24. Sollte nicht die Einleitung handeln von der Absicht dieser Kritik und von dem dabei beobachteten Verfahren? Die Vorrede vielleicht nur von dem architektonischen des Werkes und von seinem Verhältniß zu der kommenden Moral; aber nur als Räthsel.

25. Die ganze Philosophie der Stoiker ist eigentlich Bildungslehre, und es ist ein dummer Irrthum sich ihre Moral so formell zu denken. Woher die höchst theoretische Tendenz bei diesem praktischen Geiste kommt.

---

26. In den nächsten 50 Jahren könnte man vielleicht statt der Chöre, damit doch das lyrische Element herauskommt, Canzonen einmischen, wegen der großen Form und dem ungefähr gleichen Verhältniß zu unserem Gehör. Aber sie müßten auch von Chören gesungen werden, nur nicht von permanenten. Goethe hat einen schönen Anfang gemacht in der Kunst einen Chor einzuführen, wenn das wahr ist, was ich von der Fortsetzung der Zauberflöte gehört habe.

---

[3]) Vgl. Anm. zu 5. Dies Bemerkungen zur Anzeige des Phädrus von Ast. [4]) 3, 253. 258. „Einleitung oder vielmehr Excursus" den 14. März 1801 vollendet; vgl. 272. [5]) Hier beginnen wieder Studien zur Kritik der Sittenlehre

27. In Adelungs Buch über den Stil getraue ich mir alle Fehler zu finden, die er tadelt. Die Verwirrung, daß er zerreißt was zusammengehört und die heterogensten Dinge paart, kann gar nicht weiter getrieben werden. Der Artikel von der Ueblichkeit ist einer der allertollsten.

---

28. Was noch an der Ueblichkeit wahres ist, würden die verba solemnia sein. Gehört das bei mir zur Angemessenheit oder zur Leichtigkeit? Ich glaube letzteres.

---

32. Warum wendet man die Lehre von gemalten Statuen, d. h. daß die Aehnlichkeit nicht zu groß sein muß, nicht auch auf die Schauspielkunst an? Es wäre doch etwas gewonnen. — Bei den Griechen ging die Verachtung der Täuschung bis auf die Sitte, denn Chöre von Weibern waren ihnen doch gewiß etwas unnatürliches.

---

34. Den Hume möchte ich doch nicht als Beweis anführen, daß die Engländer mehr metaphysisches Talent hätten als die Franzosen; er ist eigentlich doch nur die Polemik des losgelassenen gesunden Menschenverstandes gegen die Metaphysik.

---

35. Das was Adelung Harmonie nennt, den nachahmenden Numerus, möchte ich der Prosa niemals erlauben. In der Poesie soll der Numerus doch sich hervorheben; es wird also der Aufmerksamkeit kein neuer außerwesentlicher Gegenstand aufgedrängt, sondern nur durch etwas, was ohnedies da sein muß, ein Theil des Hauptzwecks erreicht, wobei noch die Kunst, trotz der scheinbaren Beschränktheit des Gesetzes diese Wirkung hervorgebracht zu haben, erfreulich ist. In der Prosa muß dagegen der Numerus erst auf eine höhere Potenz erhoben, und also ein neues und ihrem Geiste in den modernen Sprachen ganz zuwiderlaufendes Mittel geschaffen werden, welches störend ist. Vielleicht liegt in diesem verschiednen Verhältniß des Numerus einer der Hauptunterschiede zwischen Prosa und Poesie. Dies muß weiter bedacht werden.

---

36. Was Adelung für ein Klotz ist, erhellt sehr klar aus seinem Tadel von der Beschreibung des Abends im Macbeth. Stil I. 305. Er nimmt dies für bloße Umschreibung und sieht nicht, daß nur solche Umstände herausgehoben sind, die eine Analogie mit der That haben. Es ist eine der höchsten poetischen Schönheiten.

---

39. Merkwürdig und sehr charakteristisch ist im Griechischen der negative Ausdruck für Geschäft ἀσχολία Mußelosigkeit

---

(vgl. 24), vielleicht bei Gelegenheit des Plans die Geschichte der Ethik von Meiners zu beurtheilen. Vgl. Anm. 5.

41. Dialogen[6]) müssen sich von Essays durch Nebenabsichten unterscheiden. Reine Begriffsbestimmungen müssen nur in Essays gegeben werden. Doch scheint auch das Verhältniß des wahren Begriffs zum hergebrachten die Form zu bestimmen. Kann der hergebrachte zum Grunde gelegt werden, wie ich beim Essay über die Schaamhaftigkeit[7]) gethan habe: so ist Essay gut. Muß von Grund aus gegen ihn polemisirt werden: so muß Dialog sein. Der Dialog über das Anständige[8]) ist eigentlich einer Umarbeitung in einen Essay fähig. In einer solchen Polemik liegt aber auch schon der Keim zu vielen Nebenabsichten. — Der Charmides ist ein rechtes Studium für die Grenze der dialogischen Form in dieser Hinsicht.

---

42. Platons Sprachspielerei ist wol ein ächt dialogisches Ingrediens und müßte würdig nachgeahmt werden, wo nämlich durch die Spielerei der Begriff deutlich gemacht wird, z. B. „ziemt, zieht mit", und „schicklich" seiner dunklen Etymologie wegen zur Bezeichnung des falschen Anständigen.

43[9]). Das erste Gespräch über das Anständige muß rein negativ endigen damit, daß man es nicht herausbringt, und mit der Stelle aus dem Tasso, daß man es nicht herausbringen kann ohne Frau. Indeß möchte ich es nicht wagen, im zweiten eine Frau anzubringen, sondern nur eine Erzählung von einer, höchstens einen fingirten Dialog mit einer, nach Art der eingeschachtelten im Platon.

---

44. Ein Dialog über die historische Kunst nach der Art wie Phaidros über die Rhetorik müßte sich sehr gut machen.

---

45. Die Kinder können im ersten Dialog über das Anständige beibehalten, und gebraucht werden theils um einzelne Beispiele zu geben, die gleich vorne doch nothwendig sind, theils um das Gleichniß vom Zeichnen auszuführen. Im zweiten muß etwas vorkommen über das mystische, was der nationale Anstand an sich hat, und über den Begriff der Mystik überhaupt als des Strebens, das Berühren der Extreme Willkür und Natur :c. zu finden. Auch könnte eine Nebenabsicht dieser Dialoge sein, den Begriff des positiven zu erörtern.

46[10]). Ein Gespräch über die Treue an Jette gerichtet in Beziehung auf ihren Zweifel an mir. Es muß quantum satis mystisch sein, aber doch

---

[6]) Den 24. Jan. 1801 Briefw. 3, 258. „Nebenbei ist mir denn der philosophische Dialog wieder in's Gemüth gekommen und ich habe fest beschlossen diesen Sommer einige zu schreiben. Sie sind moralischen Inhalts und können in dieser Hinsicht avant-coureurs sein." [7]) Briefe über die Lucinde. Sämmtliche Werke. Philosophie. Band 1. S. 450 f. [8]) S. nächste Anm. [9]) Beabsichtigte Umarbeitung des Gesprächs über das Anständige, mitgetheilt Briefw. 4, 503 ff. [10]) An die Herz. „Stolpe d. 15. Nov. 1802. .... Mit der Treue, liebe Jette, solltest Du nur den Anfang machen Dich zu expliciren, daß ich nur erst weiß was Du

sehr populär. Nebenabsicht die Idee von der Individualität, und von den wahren und falschen Begrenzungen der Natur. Einmal meinte ich, ein anderes über den bürgerlichen Zustand der Weiber könne Fortsetzung werden von dem über die Treue; dies verstehe ich jetzt nicht mehr recht.

---

47. Ein Gespräch über den Scherz, wohinein das verwebt werden muß was ich einmal in der Gesellschaft las. Die Materie qualificirt sich sehr zum Dialog.

---

48. Ueber die Vereinigung der protestantischen Kirche[11]). Die Trennung war von Anfang an Vielen zuwider. Sie ist jetzt abgeschmackter als je. 1. Sie bestärkt den gemeinen Mann in einer falschen Ansicht der Religion; 2. verursacht unnütze Geschäfte. 3. Schul- und Dienstzwang. 4. Naher Untergang der Reformirten. Eine dogmatische Vereinigung ist gar nicht nöthig; sie wäre bei den ungeheuren dogmatischen Verschiedenheiten innerhalb jeder Kirche lächerlich und doch nur ein leerer Schein. Sondern die Eröffnung einer absoluten Kirchengemeinschaft, Unterstützung und Versetzung der Prediger, allmählige Zusammenschmelzung der Consistorien. Güter und äußere Rechte müßten an die Kirche angeknüpft bleiben, nicht an die Confession. Die jura stolae müßte entweder überall abgeschafft oder überall eingeführt werden, wenigstens bei jeder Kirche müßte es zwischen den Reformirten und Lutherischen so gehalten werden. Nach der Vereinigung ließe sich eine Trennung des Gottesdienstes für die verschiedenen Classen bewirken.

Eingang. Einige Menschen wollen alles einförmig machen, und tödten mit der Mannigfaltigkeit auch das Leben. Andre fürchten sich auch das Geringste wegzuwischen, und hindern so das Leben. Mir ist mancher Familientitel wichtig, der schon lange keinen Sinn mehr hat und es thut mir leid um ein Paar Straßennamen. Dergleichen aber steht niemandem im Wege, welches bei den kirchlichen Namen in religiöser und politischer Hinsicht der Fall ist.

---

49. Freundschaft ist Ergänzung, es sei nun zum Selbstbilden oder zum Werkbilden. Liebe ist Anschauung und vermittelst derselben Hervorbringung eines beiden gemeinschaftlichen ähnlichen Bildes. Daher ist auch die Er-

---

darunter meinst. Du weißt ja, daß mir die gewöhnlichen Worte in solchen Dingen immer zu kraus und unverständlich sind. Ich kann den Sinn Deiner Frage, ob es Grade in der Treue giebt, kaum ahnden, und habe Dich fast in Verdacht, daß Du schon seit Jahren eine partiale Untreue im Schilde führst, weil Dir die Sache so sehr am Herzen liegt. Diese Vermuthung soll ein Sporn sein, Dich desto eher zur Explication zu bewegen." [11]) Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protest. Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den preußischen Staat. 1804. Schleiermachers sämmtl. Werke. Abtheil. I. Band 5.

zeugung mit der Liebe und nicht mit der Freundschaft verbunden. Ehe ist die Prätension beides zu vereinigen. Ein Garcon hat die Welt zur Braut.

Die Liebe geht darauf, aus zweien Eins zu machen, die Freundschaft darauf, aus Jedem Zwei zu machen.

---

50. Wie viel dazu gehört in dieser Zeit nicht zu verkommen. Aus dem Munde eines Alten im Roman.

---

51. Die epische Behandlung der Bilder bei den Griechen besteht im selbständigen Ausmalen; die lyrische vielleicht im Vermischen mit dem Gegenbilde.

---

52. Die Kritik muß Art und Werth angeben. Die Art ist hier sehr wenig. Nichts Großes in Ethos und Pathos, Kein Aufwand von Fantasie in der Geschichte. Auch mit der Haltung der Charaktere muß man es so genau nicht nehmen. Der Alte kennt den jungen nicht u. s. w.[12]).

---

53. Man hüte sich eine Periode mit zwei zweisylbigen Wörtern zu schließen, die sich beide auf ein stummes e endigen. Vielleicht überhaupt nicht mit zwei aus einzelnen Wörtern bestehenden Trochäen.

---

54. In der Vorrede der Kritik der Moral von der architektonischen Polemik, wie diese, in welcher Disciplin sie auch geübt werde, auf die inneren Gebrechen der Philosophie führen muß.

---

55. Im Dialog von der historischen Kunst zugleich eine Erörterung des Begriffs von Ursache, nämlich sehr indirect, daß das sogenannte pragmatische nur vor den Anfang der Geschichte gehört, wie es im ersten Buch des Thukydides vortrefflich ist, in der Geschichte selbst muß Alles nicht als Ursache sondern als Theil geschildert werden. Daß sich alle Philosophie in Geschichte endigen muß.

---

56. Schellings Transscendentalphilosophie und seine Naturwissenschaft stehen einander wohl nicht ganz gegenüber; sonst müßte er in der ersten zu einem Geisterreich gekommen sein, wie in der letzten zu einer Körperwelt. Auch möchte ich wissen, wie er das Verhältniß des Beobachtens und des Findens durch Beobachtung zu seiner Naturwissenschaft denkt. Und wie er das Höhere, insofern es ein Wissen ist, nennen will, worin beide Disciplinen vereinigt sind. Sein Blitz, der im Hegel auch wieder vorkommt, ist wol nicht viel besser als Fichte's Anstoß.

---

[12]) Entwurf der Anzeige von Engel's Lorenz Stark; Mehmel an Schlm. 12. August 1801: „den Lorenz Stark überlasse ich Ihnen mit Vergnügen." Die Kritik erschien d. 30. Nov. 1801.

57. Die kleine Levi[13]) hat mir gestern etwas sehr schönes über ihren Umgang gesagt: es gebe unter den Menschen auch edle Thiere die sich vom Gewürme, und Gewürm das sich von edlen Thieren nähre.

58. Ob nicht organische Körper sich eigentlich alsdann zuerst bilden, wenn ein Weltkörper sein Verhältniß zu seinem System ändert. Das wäre vielleicht als Mythos in einem Dialog zu gebrauchen.

60. Von den einseitig Gebildeten kann man sagen, sie sind in ihre Wissenschaft eingekerkert wie in ein Schneckenhaus.

61. Alle bisherige Mathematik ist eigentlich, so sehr man auch das Gegentheil geglaubt hat, idealistisch gewesen, weil sie aus der Nothwendigkeit der Vorstellung die Nothwendigkeit der Anwendbarkeit deducirte. Es wäre Zeit einmal eine realistische zu Stande zu bringen.

62. Ein ächter Historiker könnte wol sagen, er wollte lieber Erbsen zählen als sich mit der Transscendentalphilosophie abgeben.

63. Wie wahr es ist, daß ein Historiker ein umgekehrter Prophet ist. Der Dialog über die Historie muß eigentlich der letzte sein, wenigstens in der ersten allgemeinen Masse.

65. Bei mir geht der Fortschritt vom Aeußern zum Innern in der Poesie so: Epos, Drama, Roman. Das Lyrische ist Element der beiden letztern, doch am meisten des letzten; vom Epos ist es nach meinem Sinn ganz auszuschließen. In diesem Sinne steht doch Roman nicht in der Mitte zwischen Drama und Epos. Romanzen sind romantisch, weil da Geschichte nur ein Mittel ist, um ein Inneres, eine Stimmung auszudrücken. Dies ist unverständlich, wenn sie für sich bestehen; darum sind sie nur Element. Wenn sie als Masse für sich bestehen sollen, müßten sie episch werden und einen ganz andern Charakter haben. Ich halte dies also für eine falsche Tendenz.

66. Epikur ist ein Apolitikos und mythologisirt das Gewissen.

67. Noch nie bin ich mit einem solchen Widerwillen durch die todte Stadt gefahren als bei Friedrichs Abreise. Es war als wäre ich allein; alle Träume gaukelten mir mit höchst gemeinen Gesichtern entgegen und es war als wenn alle schlechten Gesinnungen der Schlafenden in mich den einzigen Lebendigen hineinfahren wollten. — Als ich auf dem Rückwege noch Menschen aus der Redoute kommen sah, das war mir noch unerträglicher[14]).

[13]) Also in Berlin geschrieben. [14]) Den 17. Januar 1802 reiste Friedrich Schlegel von Berlin ab, sich nach Paris zu begeben.

68. Man muß in Meiners[15]) weder Geschichte noch Ethik suchen. Er hat auch gar keine Divination, so daß er die Leute aus irgend einem andern Gesichtspunkte besser verstände als sie sich selbst. Er weiß nicht einmal, daß die Cardinaltugenden nur wissenschaftliche Erweiterungen des gemeinen Sprachgebrauchs sind und gar keine philosophische Erfindung.

---

69. Wenn Transscendentalphilosophie und Naturphilosophie die ewig entgegengesetzten und ganz correspondirenden Ansichten sein sollen: so muß, wie die Transscendentalphilosophie die Außenwelt als Realität für das Ich erklärt, ebenso die Naturphilosophie die Realität des Ich's für die Außenwelt erklären. Dahin hat Schelling bei der Weltseele gestrebt: hat er es aber auch erreicht? — Ferner, wenn es eine speculative Physik giebt, welche als besondere Wissenschaft aus den Principien der Naturphilosophie weiter fortgeführt wird: so muß es auch eine speculative Geistlehre geben, die aus den Principien des Idealismus weiter fortgeführt wird: hat denn Schelling diese, und was wäre sie? Etwa die Moral in meinem Sinne? Und müßte nicht aus der Synthesis von diesen beiden die wahre Kunstlehre entstehen?

---

70. Der Mensch weiß von der Thätigkeit das Ich und von seiner scheinbaren Receptivität als Produkt dieser Thätigkeit. Er glaubt, daß diese in Harmonie steht mit dem Undurchdringlichen oder der Außenwelt. Und dieses Wissen und Glauben durchdringt sich im Diviniren der Welt, welches die höchste Philosophie ist.

---

71. Schelling ist im Journal[16]) grob und scurril. Das ist unphilosophisch und ist nichts damit gewonnen.

---

72. Das Anständige ist wie die Reinlichkeit. Man merkt es nur wo es fehlt, ausgenommen wenn es durch den Glanz, in dem sich jedes anschauende Gemüth spiegelt, wieder positiv wird.

---

73. Männer wie Wedeke sollen Prediger und Männer wie Teller dürfen Consistorialräthe sein. Letzterer ist die vollendete Darstellung dessen, was aus der Einmischung des Staats ins Religionswesen entsteht. Dies ist die Hauptidee der Recension. Dann den Eudaimonismus im Teller und den Moralismus im Wedeke recht herausgerückt.

---

74. Meinen Arbeiten wird es immer gehn, wie jener Franzose von den preußischen Anstalten sagt: il y manque toujours un écu[17]).

---

[15]) Geschichte der Ethik. Erster Theil 1800. Zweiter Theil 1801. Kritik für die Erlanger Literaturzeitung übernommen. [16]) Kritisches Journal 1802. [17]) Briefw. 1, 304 d. 8. Juli 1802. „Er erinnert mich an ein schönes Wort u. s. w. Als ich das hörte, schrieb ich mir in mein Gedankenbuch, es wäre recht mein Charakter."

75. Der Anfang der Wedekeschen Schrift ist die schönste Polemik. Man sieht gleich, wo es dem Teller fehlt. So auch hernach kehrt er ihm alles unter den Händen ins Geistliche um. Ich muß mit groben Worten aussprechen was er so schön angedeutet. Im Teller besonders die Vorurtheile, die der Prediger von seinem Stande bedenken solle. Dies ist ein Zusatz. Im achten Brief über die Wunder sehr schön. Ihm wird man doch den Vorwurf nicht machen können, daß er Phantasie und Religion identificire. Neunter Brief über die Praxis göttlich. Die Bürgschaft der Prediger ist doch etwas bedenklich.

---

78. Hegel hat in seiner lateinischen Dissertation[18]) die pythagorische oder vielmehr platonische Zahlenreihe 1. 2. 3. 4. 9. 8. 27. gar nicht verstanden. Sonst hätte er nicht statt 8. setzen wollen 16. Die Eins ist nämlich nur als Maaß, als Princip vorangesetzt. 2 und 3 stehen da als Anführer der beiden Hauptstämme des Geraden und Ungeraden, und das folgende sind Potenzen von ihnen. So kommt die 8. ganz natürlich hinter die 9.

---

81. Die englische Moral vernichtet sich selbst. Das kann man von der des Aristoteles nicht sagen. Worin liegt nun der Unterschied?

---

82. Bei Meiners läuft zuletzt alles auf die Professur hinaus.

---

83. Kant ist mit seiner eignen Vollkommenheit und fremden Glückseligkeit eigentlich auch ein Engländer. Dies muß auf sehr merkwürdige Resultate führen.

---

85. Nach dem Abschnitt vom architektonischen Zusammenhange der Moral in sich muß noch einer folgen von ihrem systematischen zur gesammten Philosophie und menschlichen Erkenntniß überhaupt.

---

87. Der Unterschied zwischen Legalität und Moralität ist noch gar nicht der zwischen Rechtlichkeit und Sittlichkeit, sondern er deutet nur das Dasein oder Nichtdasein des Subjectiven, das Lebende oder Todte der Handlung an.

---

88. Kant hat gut sagen, wer nicht vernünftig sein wolle, mit dem habe er nichts zu schaffen. Was wird er aber machen, wenn einer kommt und sagt, er wolle gern mehr als vernünftig sein.

---

90. Der Schluß der Kritik muß wohl sein eine Betrachtung über die bisherigen Fortschritte der Moral von der simplen Klugheitslehre an bis zur Annäherung zum Eingreifen in das gesammte System der menschlichen Erkenntniß.

---

[18]) Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum. 1801.

91. In einem Drama muß die Geschichte wie eine Blumenzwiebel im klaren Wasser stehen.

92. Hatte nicht Aristoteles einen Syncretismus im Sinne, weshalb er die Eudaimonia zum Kunstwort machte? Oder war ihm nur, weil er den Begriff des höchsten Gutes ausdrücken wollte, ἀρετή und ἡδονή zu elementarisch?

93. Wohin gehört die Frage, ob die Tugend lehrbar ist? Theils in die Bedingungen der Moral, theils in die vom Umfange der Moral, wegen des Zusammenhanges mit der Frage, ob die Tugend Wissenschaft ist.

94. Die Frage von der Zurechnung gehört gar nicht in die Moral. Auch nicht um den Skepticismus abzuwehren, als ob es gar kein Object der Moral gäbe.

95. Ob der Umfang der Moral nach dem Willkürlichen bestimmt werden kann? Nein; denn es müßte ja erst bestimmt werden, ob es nicht auch gut oder böse ist, daß etwas willkürlich oder unwillkürlich ist. Denn wenn die Unwillkürlichkeit selbst unwillkürlich d. h. absolut ist: so ist auch alles unwillkürlich. Sie verwandelt sich in dieser Beziehung nur in die Frage, was ist eine Handlung im moralischen Sinne? und dies wird wieder eine ganz innerliche Frage, weil es nur darauf ankommt, worin ich das Gute setze. Eben so nichtig ist die Begrenzung durch den Begriff von Adiaphoris.

96. Die Moral wird nur durch die Allgemeinheit begrenzt. Dadurch nämlich wird Rechtslehre, Politik und alles technische und pragmatische ausgeschlossen.

97. Liebe ist die Synthesis zwischen Phantasie und Vernunft.

99. Sittlichkeit ist die Identität oder Synthesis von Individualität und Rechtlichkeit.

100. Ist der Gedanke des Ideals in Absicht auf die Architektonik der Moral ein Mittelding zwischen dem des Gesetzes und des höchsten Guts?

102. Cato war gewiß bloß Rechtlichkeit. Der entstehende Widerspruch zwischen der allgemeinen und der besonderen Rechtlichkeit zerrüttete ihn. Er mußte untergehen mit dem Individuo des Staats von welchem er abhing. Er hätte auch schwerlich gehandelt wie Timoleon.

103. Nichts darf für den ethischen Menschen als ein Unveränderliches gesetzt werden; also auch nicht der Staat. Sobald also das Bestehende

darin seine ethische Existenz nicht nur bestimmt[19]) sondern begränzt, so entsteht eine Tendenz zur Veränderung. Diese Tendenz wird aber nicht Thätigkeit, sondern bleibt nur vorgestellte Thätigkeit, im Urtheil. Wenn sie aber gleichzeitig allgemein wird, bricht sie aus. Auf diese Art ist jede Revolution zwar eine Naturbegebenheit für das politische Ganze, aber eine sittliche Handlung für die ethischen Individuen.

---

104. Das Lernen um des Lehrens willen ist immer ein schlechter Cirkel; gelernt muß werden um des Werkebildens willen.

---

105. Physik und Ethik sind die beiden Wissenschaften, welche von der Elementarphilosophie ausgehen. Historie ist das Resultat worin sie endigen.

---

106. Der Protagoras, Parmenides, Theaitetos, Sophistes und Politikos machen das erste System der platonischen Philosophie aus.

---

107. Eine Familie ist ein Gesammtes von den ungleichartigen Entwicklungen der Menschheit. Die anschließenden Glieder sollen nur existiren als vorübergehender Zustand, oder aus solchen bestehen die ihrer Natur nach Fragmente sind. Hausfreunde und Dienstboten stehen auf diesem ethischen Standpunkt ganz gleich.

---

108. Verbindungen zwischen Familien sind entweder historisch oder kosmisch. Die ersteren, Erinnerung der Abstammung, sind unbestimmt; die letzteren sind entweder das politische Band, oder das ethische, oder das literarische.

---

109. Der Staat muß immer angesehen werden als ein Ganzes aus Familien, die unmittelbare Theilnahme nur als ein deputirtes Geschäft. Die Weiber sind daher mit Recht ausgeschlossen durch Freiheit.

---

110. Alle Pflichtcollisionen deuten auf einen Widerspruch in dem Gegebenen von welchem die Forderungen ausgehen.

---

111. Den Widerspruch so geradezu zu toleriren und zu setzen wie Schlegel, ist ein Uebermaaß der Phantasie über die Vernunft[20]).

---

112. Wissen vor dem Sein ist Phantasie. Das Wesen Gottes ist also Phantasie.

---

[19]) Hier endigt das erste Heft dieses Tagebuchs, an welches sich alsdann das andere vom nächsten Worte ab anschließt. Ich lasse daher die Nummern fortlaufen.
[20] Geht dies auf Briefw. 3. 104, so ist es im Februar 1802 geschrieben.

113. Der nothwendige Widerspruch des Vollkommenheitssystems, daß die Ausübung unterlassen wird um der Vermehrung willen.

114. Unbewußte Consequenz im Garve, daß er auch in der Politik die Individualität als Unvollkommenheit ansieht.

115. Die Alten strebten wol vorzüglich nur nach der gemeinschaftlichen politischen Individualität.

116. Die Politiker thun als ob die Erde schon vollkommen wäre, denn nur alsdann wäre die gegenseitige Beschränkung nothwendig. Nun aber hindern sie durch diese Beschränkung, daß sie es nicht werden kann.

117. Es ist billig, daß die Politiker Schlendrianisten sind, weil der größte Theil der andern Menschen es auch ist, und der Staat den Charakter der Masse aussprechen soll.

118. Das Verfahren der Staaten gegen einander steht ganz unter derselben Beurtheilung, wie das sogenannte Moralische in der Gerechtigkeit.

119. Das Zurückgehen auf die Naturtriebe bei den Stoikern ist ein Vorzug vor dem Kantianismus, weil es doch gewissermaßen das Vernünftigseinwollen deducirt.

120. Kants Moral ist englisch, weil sie dem Geselligen alles unterordnet, und eudaimonistisch, weil sie keinen andern Gegensatz gegen das Gesellige kennt, als das Sinnliche.

122. Unbilde kommt gewiß nicht von Bild, sondern von derselben Wurzel mit beleidigen.

123. Predigtentwurf. Lucas 19, 41 folg. Ueber das Vermögen in die Zukunft zu sehen. Eingang. Daß allem Irrigen in allen Vorahnungen des Verstandes etwas Wahres zum Grunde liege. Eintheilung. 1. Von den Grenzen desselben aus seiner Quelle. 2. Von seiner Benutzung. Angenehm und unangenehm; eigen und fremd. Bedenken was zum Frieden dient; Theilnahme. — Ihr fordert selbst das Vorhersehen in der moralischen Welt, da wir es gewissermaßen in der physischen sogar haben.

124. Stolz und Eitelkeit verhalten sich wol weder ganz so wie Ferguson S. 89 folg., noch so wie Garve S. 352 meint. Ich denke so: Stolz ist die alle Handlungen begleitende und ihre Art und Weise bestimmende Ueberzeugung von des Subjects Ueberlegenheit über andere. Eitelkeit ist das Bestreben, diese Ueberlegenheit sich und Andern deutlich zu machen. Sie ge-

hören also wohl unter ganz verschiedene Klassen. Der Stolz ist eine Stimmung, die Eitelkeit eine Leidenschaft.

---

125. Gottes Güte ist die Idee von der gänzlichen Entbehrlichkeit des Angenehmen zum Guten.

---

126. Die Idee, daß alle Thiere einer Art nur eine Seele haben, kann als Mythos in einem Dialog gebraucht werden.

---

127. Der Glaube an die Güte Gottes ist der Glaube an die Entbehrlichkeit des Angenehmen zu den höchsten Endzwecken des Menschen.

---

128. Ὕλη wird auch beim Aristoteles schon für logischen Stoff genommen, welches merkwürdig ist für die Sprache überhaupt und für den Gebrauch dieses Wortes beim Platon.

---

129. Die Liebe bedarf zur völligen Anschauung der Individualität die Verschmelzung der Personen. Diejenigen, welche bloß die letztere wollen, sind gleichsam im praktischen die γηγενεῖς in Platons Sophisten, die alles betasten wollen. Wenn nun die Freundschaft Ergänzung sein soll, nämlich Hingebung zum Gebrauch nach der Individualität des Andern: so liegt schon die Freundschaft nothwendig in der Liebe, und ist das natürliche Resultat derselben. Man sollte aber meinen, es gehöre dann auch Liebe als vorläufige Bedingung zur Freundschaft. Ich möchte indeß sagen, die Freundschaft begnüge sich mit einer symbolischen Erkenntniß der Individualität. Der Geschlechtstrieb ist das Gefühl von der Einseitigkeit eines Leibes als Organ.

Die Liebe will durch Anschauen aus jeder Person zwei Individuen machen. Die Freundschaft will durch Mittheilen jedem Individuo zwei Personen geben.

---

130. Die Moral muß wohl nach einem doppelten Eintheilungsgrunde vierfach getheilt werden: Gattung und Individuum, πράττειν und ποιεῖν.

Also entweder

1. Allgemeine Moral.
   - a. πράττειν.
     - α. Gerechtigkeitslehre.
     - β. Umgangslehre.
   - b. ποιεῖν.
     - α. Staatsbildungslehre.
     - β. Kirchenbildungslehre.
2. Besondre Moral.
   - a. πράττειν.
     - α. Theorie des Charakters.
     - β. Theorie des Standes.
   - b. ποιεῖν.
     - α. Wissenschaft.
     - β. Kunst.

Doch hat diese letztere Unterabtheilung noch nicht die gehörige Analogie mit den vorigen, welche immer wieder in den Haupteintheilungsgrund zurückgehen.

Oder

1. Perfectibilitätslehre.
    a. zur Gattung.
        α. Gerechtigkeitslehre.
        β. Freigeselligkeitslehre.
    b. zum Individuo.
        α. Theorie des Charakters.
        β. Theorie der Lebensweise.
2. Kunstlehre.
    a. der Gattung.
        α. Theorie des Staats.
        β. Theorie der Kirche.
    b. des Individui.
        α. Theorie der Wissenschaft.
        β. Theorie der Kunst.

Noch frägt sich, welche Theile können mit Recht Theorie heißen, und welche Principien.

---

131. Im ersten theologischen Aufsatz muß das Parochialwesen nicht vergessen werden. Auch von den Parochialkleinigkeiten zu reden, jedoch mit der gehörigen Verachtung. Vielleicht könnten auch einige theils wahre theils erfundene Anekdoten nicht schaden.

---

132. Der zweite muß die Frage so stellen: soll bloß das kirchliche Wesen emporgebracht oder soll wirklich auch die religiöse Gesinnung befördert werden? Von der gänzlichen Unzulänglichkeit und Unthunlichkeit des ersteren. Ironie über den Rath, das Ansehn der Geistlichen zu vermehren. Schwierigkeiten des letztern. Wie die Geistlichen sein müßten. Es sollte keiner Geistlicher werden, der sich nicht schon gezeigt hätte. Daher die Nothwendigkeit der Combination mit andern Ständen. Ueber den Stand der Feder. Schluß vielleicht damit, welches das höchste Verhältniß zur Religion sei für einen negativen Staat, und welches das höchste für einen positiven.

---

133. So einen klugen Gedanken hatte ich dem Chateaubriand kaum zugetraut, daß die Schöpfung die Darstellung von Gottes Imagination wäre. Nur der Gegensatz ist schlecht, der Mensch wäre die Offenbarung von Gottes Denkkraft.

---

134. Ob wol eigentlich Aristoteles Ethik nur die Prolegomena zur Politik enthält? Aus vielen Stellen und aus dem Ende der Ethik erhellt es ganz deutlich. Dagegen widerstreitet ihm, daß in der Politik die Untersuchung über die Glückseligkeit noch einmal kommt. Doch sind die Wiederholungen auch in der Ethik häufig genug. Gegen den Nikomachus spricht nicht nur die Art wie aristotelische Schriften citirt werden, sondern auch der Um-

stand, daß die Politik gerade so beschaffen ist, wie sie hier angekündigt wird. — Vergleichung mit den anderen beiden Ethiken muß den letzten Aufschluß geben.

---

135. Den Ausdruck σπουδαῖος haben die Stoiker vom Aristoteles entlehnt ohne Verstand. Ihm bedeutete er den zweiten Rang unter σοφός, welcher die θεωρητικὴ εὐδαιμονία genießt.

---

136. Man kann sagen, daß Kant als Architektoniker ein Phantast ist; er sieht da immer Erscheinungen und jagt ihnen nach. Diese Kraft hat sich ganz auf diese Seite geworfen.

---

137. Die Worte verändern doch nach und nach so sehr ihren Sinn, daß Eisenfresser jetzt füglich einen entnervten Schwächling bedeutet.

---

138. Dialog über den Selbstmord. Indirecte Absicht auch die Lehre von der Individualität. Erst dialektisch auf Sokrates, Christus. Die Befugniß aus Pflicht gleich der, daß man nicht aus seinen Principien herauszugehen braucht. Daher übergeleitet auf die Individualität. Schluß vielleicht, man lerne nur recht die Kunst Einer zu sein. Cato muß auch angebracht werden. Sein Selbstmord war nur eine Todterklärung von Rom. Schöner Sinn im Selbstmord der Indianer. Ihre Pflichtsphäre ist todt, und ihre Individualität ist todt.

---

139. Sollte man nicht gegen Schelling einen Dialog machen können wie den platonischen Parmenides?

---

141. Der Glaube ist die unbefriedigte Sehnsucht der Vernunft nach der Phantasie.

---

143. Fichte's Sittenlehre S. 200. „Wie denn alles Ursprüngliche nur mit Zusätzen und weiteren Bestimmungen sich in der Wirklichkeit wieder darstellen muß." — Hiernach scheint die Wirklichkeit definirt werden zu können als eine vermehrte und verbesserte Auflage des Ursprünglichen. — Vielleicht ist dies in einem Dialog zu brauchen.

---

144 Schiller's Zeus in der Semele hat viel von Göthe's Egmont; ist er wohl jünger?

---

145. Die Geschichte von Kain und Abel scheint auch auf Erklärung des Hasses zwischen Aegyptern und Juden, Ackerbauern und Viehzuchttreibenden zu gehen. Vielleicht also in Aegypten entstanden.

---

146. Entweder muß ich einmal die Gespräche über die göttlichen Eigenschaften als philosophische Dialogen herausgeben, welches aber nicht so bequem wäre, weil ich mich mit dem metaphysischen einlassen müßte, und es

wieder Deutungen geben könnte. Lieber also in Katechisationen und Predigten, wenn die ersten nur einen Verleger finden.

---

147. Aus dem Idealismus sind zwei verschiedne Theorien ausgegangen. Die Fichtesche, welcher durch die ganze Anlage und Gesinnung keine Physik möglich ist; und die Schellingsche, welcher auf eben die Art keine Ethik möglich ist. Zu beweisen ist demnach, daß auch die Physik des letzten und die Ethik des ersten schlecht und leer sein muß, ohnerachtet der Bewunderungswürdigkeit der Zurüstung.

---

148. Ein eigner Dialog über die Fichtesche Deduktion des Sittengesetzes mit Beziehung auf die Willkürlichkeit der Methode und auf seine Form überhaupt.

---

149. Plan zum zweiten Auffatz[21]). Es kann nicht gefordert werden den religiösen Charakter unmittelbar hinzustellen; nur die Anstalten zu seiner Entwickelung. Angenommen die Geistlichen wären gut: wie muß der Cultus sein? Man darf nicht darauf ausgehen ihn reizender zu machen. 1. Sind unsre Gesänge zweckmäßig? Sie sollten ein andres Element enthalten als die Reden, enthalten aber dasselbe, nämlich Gedanken. Ihre cyklische Natur. Contrast zwischen dem langsamen Fortschritt und der inneren Magerkeit.

---

150. Aus den beiden verschiedenen Erklärungen des Wollens in Fichte, Reines Handeln auf sich selbst, und Modification von Objecten, läßt sich das Wesen der wahren Sittlichkeit anschaulich machen. Das Innere derselben ist das Handeln auf sich selbst; die Modification der Objecte des Aeußeren. Da es aber innere Objecte giebt (und es giebt welche heißt, ich habe auf sie zu handeln): so ist dieses Aeußere nicht zufällig; es soll aber nie etwas andres sein als Durchgang meines Handelns auf mich selbst durch die Objecte.

---

151. Auch in Fichte's leerem Wollen (S. 86 Sittenl.)[22]) liegt etwas sehr wahres. Es giebt nämlich ein sittlich nothwendiges Wollen dieser Art, welches ist das Gesammtwollen, das kosmische Wollen, dessen Erfüllung nur durch die Gemeinwirkung aller Vernunftwesen möglich ist. Dieses muß in jedem immer vorhanden sein, aber eben deswegen niemals die Zeit erfüllen. Dieses recht auseinanderzusetzen gehört in die Rubrik von Zahl und Zeitmaaß in moralischer Hinsicht oder von der moralischen Einheit.

---

152. Das höhere Leben ist ununterbrochen fortgehende Beziehung des Endlichen auf's Unendliche. Dieses in Verbindung gesetzt mit dem Beziehen des Endlichen auf einander ist das wahre Philosophiren. Diese letzteren Beziehungen um jener willen aufheben, das ist was man im schlechten Sinne Mystik nennen kann.

---

[21]) Siehe S. 138. [22]) Fichte's sämmtl. Werke. Band 4. S. 73.

153. Eine recht ironische Musterung des §. 18 nebst der darin fehlenden und doch vorhandenen Deduction der Maurerei könnte eine schöne Wirkung thun in dem Dialog Fichte.

---

154. Ein neuer Phädon worin Spinoza die Hauptperson ist, könnte sehr schön sein. Jedoch muß ihm freilich vieles geliehen werden. Und eher nicht bis der Paulus vollendet hat[23]), damit ich sein Leben möglichst studiren kann. — Allegorisch ist darin auch der platonische Phädon zu gebrauchen, weil da die Erde die Menschen auch so sehr festhält.

---

155. Vielleicht hat dem Spinoza nur die Anschauung der poetischen Natur gefehlt, um das symbolische Verhältniß zwischen Gedanken und Ausführung zu finden.

---

156. Der Mensch ist eine Ellipse; ein Brennpunkt ist das Gehirn, und der andre die Geschlechtstheile. Je weiter beide von einander entfernt sind, desto größer ist die Differenz der Linien, welche zusammen der Axe gleich sind.

---

157. Außer dem was in der Kritik der Moral von Sprachbildung vorkommen muß, wäre gut ein eigner Dialog, ein neuer Kratylos, aber nur in Beziehung auf die Begriffe.

---

158. Sollte nicht auch die phantastische indische Ansicht der Moral dargestellt werden, welche mehr auf das Leben sieht als auf die Vernunft, und also Thiere und Menschen näher zusammenrückt? Vielleicht im Roman.

---

159. Die vielen Erörterungen im Aristoteles darüber, daß das ἔργον oder die ἐνέργεια besser ist als die ἕξις gehen doch davon aus, daß er eigentlich immer auf dem Standpunkt der θεωρητικὴ εὐδαιμονία steht, für welche allein vielleicht Bedenklichkeiten darüber entstehen können.

---

160. Ein Mährchen von der Venus, worin alle verschiedenen Gestalten der Liebe nebst ihren Wirkungen. Vielleicht bleibt immer unentschieden, ob sie eine sind oder mehrere.

---

161. Ist es nicht anmaßend, daß der Mensch glaubt auch nur als Modification mit Gott unmittelbar zusammenzufallen? Er ist wohl nur Modification des Erdgeistes, und wir sollten unsere absoluten Triebe und Schranken aus den Verhältnissen der Erde zu verstehen suchen.

---

162. Ideen zu Novellen mit Standes- und Sittenschilderungen. 1. Der Arzt gezwungen seinem (vermeinten?) Nebenbuhler das Leben zu retten.

---

[23]) Von Paulus' Ausgabe der Werke des Spinoza erschien der zweite Band 1803, nachdem 1802 der erste erschienen war.

2. Die Putzmacherin, welche die Braut ihres Geliebten schmücken soll. 3. Der Haarkräusler als Diener der Intrigue. Komisch. 4. Die Reise auf der Post. Noch ganz dunkel.

163. Kratylos und Phaidros bleiben die beiden platonischen Dialogen, welche ich erneuern muß.

165. Dem entflohenen Glücke muß man nicht nachsehen; es ist hinten mißgestaltet. Und wenn es das Gesicht wendete, würdest du eine Furie zu erblicken glauben.

Schau dem entflohenen Glücke nicht nach, die Gestalt ist zu schreckend.
Wendet es gar das Gesicht, gleicht es der Furie ganz.

166. Das platonische Symposion ist mir auch sehr als ein nachzubildendes erschienen. Der Inhalt aber müßte die Gottheit sein, und nach Analogie des Enkomion auf Sokrates müßte es mit einem Panegyrikos auf Christum schließen dem Sophron zu Liebe. Wo möglich mit Dithyramben; und alle Gegensätze müssen darin vorkommen.

167. Thränen sind das Salz des Lebens. Wenn es aber versalzen ist, bleibt ein unauslöschlicher Durst zurück.

Thränen der Wehmuth und Liebe, sie sind der lieblichen Jugend
Frischendes Salz; weh dem, welchem die Quelle nicht fließt.
Aber zuviel von dem Salze: so steht vom verdorbenen Mahle
Unauslöschlichen Dursts auf der gesättigte Gast.

Lebensüberdruß.

Ohne der Wehmuth Schmerz und die liebenden Thränen verschmähte
Nüchternes Lebens Genuß völlig ein kräftiger Geist.
Doch zu häufig gemischt, und es steht vom verbitterten Mahle
Unauslöschlichen Dursts auf der betrogene Gast.

168. Verständniß.

Wenn von dem Glauben du hörst in der Weisheit neueren Schulen
Unverständlich Gespräch, lerne nur dieses daraus,
Daß auch leere Vernunft doch hin zu der göttlichen Dichtung
Lebensfülle der Kraft aber vergebens sich sehnt.

169. Bescheidene Bitte.

Schweiget und hört, ruft's dort, nichts taugt wer mich nicht verstehet,
Auch was ich nicht versteh', Leute, bedeutet nicht viel.
O, vortrefflicher Mann, wir flehn verstehe dich selber,
Daß doch einiger Werth bliebe der kläglichen Welt.

170.

Laß uns ein Bild nun schaffen mir gleich, spricht Gott zu der Erde,
Darum ist irdischer Gott, göttliche Erde der Mensch.

---

171. Allgemeine Formel des Rechten ist Vereinigung des Speciellen und Individuellen. Dagegen sind nun 1. wenn das individuelle zum bloßen Mittel gemacht wird für das specielle: Despotismus. Hierher gehört auch die bloße Rechtlichkeit, die despotischer Natur ist. 2. Umgekehrt: Egoismus oder Anarchie; welches einerlei ist. 3. Nichtanerkennung des Gegensatzes: Barbarei. 4. Gegenseitige Zerstörung beider: Sittenlosigkeit oder Corruption. Das Rechte ist von Seiten des Speciellen angesehen Liberalität, von Seiten des Individuellen Sittlichkeit.

---

172. Die Hauptsache bei der Malerei ist wol das Idealisiren der Zeichnung und das Symbolisiren des Colorits und der Beleuchtung, aber gar nicht umgekehrt wie es die Meisten machen.

---

173. Die Frauen sind auch darin viel edler, daß sie alles im Hause als fremdes Eigenthum ansehen und nur verwalten. Aber ebenso sollten auch die Männer alles als das Eigenthum der Frauen ansehen; und weil die Ansicht der Männer die öffentliche ist: so sollten eben bürgerlich und rechtlich alles Eigenthum die Frauen besitzen. Es folgt auch schon aus der Mütterlichkeit; denn sie erhalten eigentlich doch das Geschlecht.

---

174. Der Mensch ist und wirkt so wenig in der Welt, daß er sich an der rechten Stelle gern ganz und unbedingt daran wagen muß um etwas hervorzubringen, wäre es auch nur eine vorübergehende schöne Bewegung eines edlen Gemüths.

---

175. Gedanken zu einer Tragödie. Altdeutsch, südlich. Chor von Kreuzfahrern. Ein Graf, der eine schöne junge Saracenin vorausgeschickt hat, und einen natürlichen Sohn zurückgelassen den er nicht kennt, und den seine Gemahlin erzogen hat. Ihr Bruder sucht sie eifersüchtig zu machen, und beredet sie ihm das Mädchen mitzugeben. Der Sohn der sie liebt, leidet es nicht. Zweikampf mit dem Grafen welcher besiegt wird, jenen aber mit einem vergifteten Schwerdt verwundet. Das Mädchen saugt ihm die Wunde aus; sie sterben beide. Die Saracenin ist eine Tochter des Bruders. Der Herr kommt. Ob der Sohn Schandthaten des Bruders entdeckt hat, deren Bekanntmachung ihn so ergrimmt. Müßte nicht der Herr auch thätig in die Intrigue verwickelt sein? etwa durch gegenseitige Eifersucht? Eine Scene zwischen der Gräfin und der Saracenin über Weiblichkeit und weibliche Bestimmung. Das heilige Grab und das Grab von der Mutter des natürlichen Sohnes müssen sich allegorisiren. Alle Wortwechsel in Trochäen. Der erste Chor eine Beschreibung wie alles lebendig werden wird bei der Heimkehr.

---

176. So lange der Staat noch straft, will er nur eine Begierde durch die andre zähmen, hat also einen schlechten Charakter wenn alles auf Strafgesetzen beruht. Ein guter Staat thut es nur, sofern noch Vergangenheit in ihm ist. Diese Uebertragung der Zeiten ist nicht nur ethisch wie ich sie mir längst gedacht habe, sondern auch politisch. Alle Revolutionäre sind ungebändigte Vergangenheit oder Zukunft.

---

177. Eingang. Ueber den Sinn der Klage — der Aufgabe. Der Wunsch des Besserseins kann auch entweder nur auf den Schein gehen oder auf das Wesen. Mit den ersten will ich nichts zu thun haben, weiß ihnen auch gar nicht zu rathen, und ihre Weisheit, daß der Schein vorangehen müsse und daß auch daran schon viel gewonnen werde, ist mir zu hoch. Die andern also müssen wissen, daß man unmittelbar nichts dazu thun kann, sondern nur durch Mittheilung wirken. (Wo soll nun dies anfangen? Bei Alten oder Jungen? Beides verbunden.) Die erste Frage bleibt, wie soll unser Cultus beschaffen sein? Erstlich seine Elemente: a. Gesang, b. Predigt, c. Gebet, d. die Sacramente. Nothwendige Trennung der natürlichen Stände (hierher auch von Kindern); unumgängliche der bürgerlichen. Ohne Aufsehen.

---

180. In Absicht auf das Beten gilt vom Vaterunser, was Omar von der Bibliothek sagt: Was nicht im Koran steht, ist gottlos. Unsere Kirchengebete und Fürbitte sind ganz dagegen.

---

181. Zwei poetische Seiten hat die Religion. Die erhabene, die sich auf die Herrschaft des Guten und auf den ewigen Zusammenhang stützt. Eine elegische, die sich auf das Böse im Menschen stützt und auf das dadurch nothwendige Uebel. Diese sollten unsere Gesänge verarbeiten. — Es war auch ehedem so, da beides, Predigt und Gesang, Dogmatik enthielten.

---

182. Da der Staat die Menschen in den Städten nicht so religiös assortiren kann, wie es sollte: so sollte er keine Conventikel stören in denen dies geschehen kann; sondern nur einen haben der dafür haften müßte. Von da könnte sich nach und nach ein besserer Geist verbreitern. Eine eigne Secte dürften sie vor der Hand nicht bilden.

---

183. Das Abendmahl wird fast überall gemißhandelt. Auf dem Lande erscheint es dem Prediger als die beschwerlichste körperliche Arbeit; hier wäre eine Abänderung des Ritus nothwendig. In den Städten verrichtet der Hauptprediger sie nicht. Wo die Taufe noch öffentlich administrirt wird, geschieht es als ob es die Gemeinde nichts anginge. — Regt sich etwas religiöses in den Menschen: so stimmt es gar nicht zusammen mit dem was er sieht und hört.

---

184. Die namentliche Fürbitte für die Personen des königlichen Hauses sollte entweder gar nicht stattfinden, oder seltener, und ganz anders abgefaßt sein.

185. Viele herrnhutische Lieder; wenn man nur Lamm und Bräutigam, obgleich biblische Gleichnisse, herausließe und die stellvertretende Versöhnungslehre als späteren Mißverstand aller Gleichnisse.

186. Eigentlich ist alles Handeln Krieg. Der eigentliche Krieg ist nur die roheste Darstellung davon. Die Frauen verstehen sich herrlich auf den Krieg; daher ist ihnen das gemeine rohe zuwider.

Die Ansicht, daß alles Handeln Krieg sei, läßt sich auch in einer religiösen Rede durchführen aus Christi Worten, Ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwerdt.

188. Alle Verbesserung muß beim Mittelstande anfangen; also ist hierbei auf die Städte vorzüglich Rücksicht zu nehmen. Auf dem Lande sind indeß allerlei Palliative zu gebrauchen.

190. Platons Weibergemeinschaft ist das wahre Ideal von Hellenität in Absicht auf das unmittelbare Hinstreben zum Staate, vernichtet aber das Verhältniß indem es die Empfindung ethisirt. Vielleicht auch die Absicht das Anerben des Charakters möglichst zu hindern und jeden als ein freies Erzeugniß darzustellen. Doch sieht man deutlich daraus die Nothwendigkeit der Dazwischenkunft des Modernen.

191. Wenn die Luftreisen erst im Gange sind, kann es eine Zeit geben, wo die Menschen gar kein Vaterland haben sondern immer reisen, die Formen der einzelnen Staaten aber nur um desto fester bestehen. Doch gehört dazu der Völkerbund. Tendenz dieser Idee ist vollständige Kenntniß und Genuß der Erde. Eigentlich freilich gehört dies nur für die Gelehrten und Künstler. Müßten diese aber nicht in einem solchen Verhältniß zugleich Kaufleute sein?

192. Visionen kosmisch in Hexametern; Satiren eben so ethisch. Beides vielleicht für die Europa.

193. Ein moderner Epos in ächt antikem Sinn müßte in Terzinen sein, weil dieser Vers an sich unendlich ist und schlechthin abgebrochen werden muß, sowie er schlechthin und gleichsam angefangen hat.

194.
Endlich so wäre die Zeit, die arbeitschwere, gewichen,
Harrend des morgenden Rufs schlichen die Bücher sich fort.
Jetzo zu schönerem Dienst ertönt die geweihete Stunde,
Wenn den ereileten Tag zögernd umarmet die Nacht.
Eile drum her, o Geliebte, zu mir, längst harret die Sehnsucht
Durstiger Lippen des Thaus, der den Ermüdeten lezt.
Laß nachlässig gestreckt auf weicherem Polster uns kosen,
Süßer Vergessenheit nun pflegend und sinniger Ruh,
Und der geschäftigen Sorg' entstellende Spur zu verwischen
Wechsle behagliches Spiel itzt und geflügelter Scherz.
Liebe nun wehe dein Hauch mir an, du Holdeste, liebend
Hebe der Busen sich mir, lächle das Auge mich an,
Und die Beredsamkeit des entzückungsvollen Umfangens
Zeige des himmlischen Glücks ewige Wiedergeburt.

Sie antwortet nicht Wo sie wol sein mag? Wehe, da bricht sie hervor die ewig quälende Wahrheit! Armer, du hattest sie nie; ledig ist Garten und Haus. Ein Traum war die Hoffnung der Vergangenheit, und nun träume ich den Traum nach. Wohl mir, daß ich es ungestört kann; dich aber umfängt die verhaßte Nähe. Alle Umgebungen sind ein Heiligthum dieses Traumes; ohne Bildniß.

Eine zweite Elegie könnte sein die Sehnsucht nach ihrem Tode; eine dritte die Klage über die zertrümmerte Welt.

---

195. Man kann von Aristoteles sagen, daß er den Wald vor Bäumen nicht sieht, das Allgemeine nicht vor dem Besonderen, das Absolute nicht vor dem Einzelnen, das Innere nicht vor dem Aeußeren. So wenigstens sind die Bücher de anima. So ist Er der Anfang des Verderbens in der Philosophie.

196. In der Lotterie liegt eigentlich eine sehr schöne kosmische und ironische Idee, nämlich den günstigen Zufall willkürlich hervorzubringen und sich ihm zu unterwerfen. Man sollte aber noch weit mehrere Anstalten der Art haben, viele Seitenstücke zu den Rettungsanstalten gegen den unglücklichen Zufall[24]).

---

[24]) 201—208 Gedanken zu der Recension von Schellings Methode des akademischen Studiums 1803; die Rec. den 21. April 1804 erschienen.

Verbesserungen und Zusätze.

Zeitweilige weite Entfernung vom Druckort veranlaßte in einigen Bogen eine größere Zahl sinnstörender Druckfehler: S. VII Zeile 21 und öfter lies Goethe statt Göthe. — Zeile 10 v. u. das Komma nach „Bedingungen" wegfallend; ebenso IX, letzte Zeile nach „Macht". — S. XI Z. 14 lies Wetteifer. — S. 3 Anm. Z. 3 lies Goebel. — S. 9 Z. 8 v. u. lies Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. — S. 11 Z. 16 lies Bestätigung. — S. 17 Z. 9 v. u. lies Atmosphäre. — S. 22 Z. 3 lies siebzehnjährig (ich bezeichne nach der Zahl der geschlossenen Lebensjahre). — S. 33 Z. 13 lies Wolf. — S. 48 Z. 10 füge nach „Bilden" ein abschließendes Anführungszeichen zu; Zeile 23 lies benachbarten. — S. 57 Z. 24 lies Es. — S. 64 Z. 12 lies radikale; Z. 16 lies Umbildung. — S. 70 Z. 17 lies [6]) statt [5]). — S. 90 Z. 5 nach „Fassung gebe" einzuschieben (in strengerem Anschluß an die Ordnung der Kritik, wie sie Aufl. 2 Rosenkr. Suppl. IV gefaßt ist): „Es fragt sich, ob es einen nicht nur von dieser oder jener Erfahrung, sondern von aller Erfahrung unabhängigen Bestandtheil unserer Erkenntniß giebt. Einen solchen bezeichnen wir als a priori. Alle Erkenntniß vollzieht sich nun, wie schon Aristoteles festgestellt hatte, nur im Urtheil. Aber u. s. w." — Dann statt Zeile 16 bis 24 nach „zerlegbar": „Demnach ist das genau gefaßte Problem der Erkenntniß: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" — Auch an einigen anderen Stellen dieser vor drei Jahren gedruckten beiden Capitel über Kant würde ich heute eine strenger an dessen eigene Terminologie und Gedankenordnung angeschlossene Fassung vorziehen. — S. 104 Anm. Z. 6 lies worden. — S. 108 Anmerkung, zu „Ueberweg, Logik S. 69 ff." zuzufügen: „Inzwischen hat Ueberweg eine sehr werthvolle weitere Untersuchungsreihe in der angegebenen Richtung veröffentlicht, Logik Aufl. 3 S. 71 ff." — Altpreuß. Monatsschrift Bd. 6 Heft 3: „der Grundgedanke des Kantischen Kriticismus". — Anmerkungen zu seiner Uebersetzung die Abhandlung Berkeley's über die Prinzipien der menschlichen Erkenntniß. — S. 135 Z. 11 lies könnte. — S. 147 Z. 1 lies Zwölftes Capitel. — S. 157 Z. 16 lies wahlverwandt. — S. 199 Z. 10 lies es. — S. 201 Anm. Z. 1 lies einer. — S. 208 Z. 7 v. u. lies Caroline Böhmer. — S. 246 Z. 9 lies Glaubensbekenntniß. — S. 256 Anm. bezeichne mit [37]). — S. 294 Z. 9 lies treue. — S. 301 Anm. Z. 1 lies wie er. — S. 324 Z. 4 v. u. lies ihren. — S. 329 Z. 6 u. sonst öfters lies Jacobi anstatt Jakobi. — S. 355 lies [127]). — S. 361 Z. 14 lies gegenwärtig. — S. 380 Z. 21 fällt die Anmerkungsnummer weg. — S. 382 Z. 9 v. u. lies zauberischen. — S. 490 Z. 17 lies Schlegels. — S. 502 Z. 9 v. u. lies gegeben sind. —

Denkmale S. 13 Anm. Z 4 lies Dilemma. — Zu S. 21, zweiter Absatz und den Anmerkungen, welche ich dem Bruchstück beigegeben habe: „Inzwischen erschien Drobisch, die moralische Statistik und die Willensfreiheit, Leipzig 1867, die gründlichste und allseitigste Untersuchung über diese Frage, welche unsere deutsche philosophische Literatur aufzuweisen hat. Sie wäre fast an allen Hauptpunkten zum Vergleich hinzuzuziehen gewesen." — S. 37 Anm. Z. 5 lies Consequens. — S. 41 Anm. Z. 1 lies sentir. — S. 53 Z. 8 v. u. lies anzueignen. — S. 60 Z. 5 v. u. lies Vertheidigung. — S. 62 Z. 2 v. u. lies unendlich. — S. 71 Z. 16 v. u. I wegfallend. — S. 98 Z. 17 lies dialogisch. — S. 131 Z. 22 lies scurril. — S. 144 Z. 3 v. u. lies modernes. —



